

ISSN 2313-061X

Научно-методический журнал

ВЕСТНИК

Издается с 2014 года

**4 (4)
2014**

ВЛАДИМИРСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
ИМЕНИ АЛЕКСАНДРА ГРИГОРЬЕВИЧА
И НИКОЛАЯ ГРИГОРЬЕВИЧА СТОЛЕТОВЫХ

Социальные и гуманитарные науки

Учредитель

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

Издатель

Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых

*Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций
(Роскомнадзор)*

ПИ № ФС77-56199 от 28 ноября 2013

Журнал входит в систему РИНЦ
(Российский индекс научного цитирования) на платформе elibrary.ru

Вестник ВлГУ является рецензируемым и подписным изданием

ISSN 2313-061X

© ВлГУ, 2014

*Редактор
Е. А. Лебедева*

*Корректор
Е. П. Викулова*

*Технический редактор
Н. В. Тупицына*

*Верстка оригинал-макета
Е. А. Бяласовой*

*Автор перевода
А. Ю. Борисова*

*За точность и добросовест-
ность сведений, изложенных
в статьях, ответственность
несут авторы*

*Адрес учредителя:
600000, Владимир,
ул. Горького, 87.
Владимирский
государственный
университет имени
Александра Григорьевича
и Николая Григорьевича
Столетовых*

*Адрес редакции:
600014, г. Владимир,
пр-т Строителей, д. 3/7,
ауд. 231^а*

*Подписано в печать 30.06.15
Заказ №*

*Формат 60×84/8
Усл. печ. л. 12,56
Тираж 500 экз.*

*Отпечатано в отделе
оперативной полиграфии
Издательства
Владимирского государственного
университета имени
Александра Григорьевича
и Николая Григорьевича
Столетовых
600000, Владимир,
ул. Белоконской, 3Б*

Редакционная коллегия серии «Социальные и гуманитарные науки»

<i>Е. М. Петровичева</i>	доктор ист. наук, профессор директор Гуманитарного института (главный редактор серии)
<i>Е. И. Аринин</i>	доктор филос. наук, профессор зав. кафедрой философии и религиове- дения (зам. главного редактора серии)
<i>М. В. Артамонова</i>	кандидат филол. наук, доцент декан Филологического факультета
<i>И. Й. Деретич</i>	доктор филос. наук, профессор руководитель проекта «История сербской философии», Философский факультет, Белградский университет
<i>В. В. Жданов</i>	доктор филос. наук университета Фридрих-Александра, Эрланген – Нюрнберг (Германия)
<i>И. Я. Кантеров</i>	доктор филос. наук, заслуженный профессор МГУ им. М. В. Ломоносова
<i>Ю. В. Кривошеев</i>	доктор ист. наук, профессор зав. кафедрой исторического регионо- ведения Исторического факультета СПбГУ
<i>Т. Л. Лабутина</i>	доктор ист. наук, профессор ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН
<i>И. К. Лапина</i>	доктор ист. наук, профессор зав. кафедрой новой и новейшей истории
<i>А. В. Лубков</i>	доктор ист. наук, профессор проректор Московского педагогиче- ского государственного университета
<i>С. А. Мартыанова</i>	кандидат филол. наук, доцент зав. кафедрой русской и зарубежной литературы
<i>И. И. Нечаева</i>	кандидат соц. наук, доцент кафедры социологии
<i>М. В. Пименова</i>	доктор филол. наук, профессор зав. кафедрой русского языка
<i>Т. Н. Федуленкова</i>	доктор филол. наук, профессор кафедры иностранных языков профессиональной коммуникации
<i>Т. А. Филановская</i>	доктор культурологии, доцент кафедры эстетики и музыкального образования
<i>Г. С. Егорова</i>	кандидат ист. наук, доцент кафедры истории России (отв. секретарь редакционной коллегии)

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

Д.А. Макеев, С.А. Черемных

Медико-санитарное состояние колониального Египта (1882 – 1914 гг.) 5

О.А. Никонов

«Непризнанный» фаворит П.А. Зубов 16

А. Василяускене

Увековечивание имени архиепископа Мечисловаса Рейниса во Владимире 25

ФИЛОЛОГИЯ

М.М. Гельфонд

Неоконченная статья Бродского о Боратынском (1965): текст и контекст 34

И.А. Костылева

Первая мировая война в творчестве А.Н. Толстого 42

И.А. Герасименко

Языковые средства актуализации цвета сквозь призму современной лингвистики как науки гуманитарного цикла 50

Л.Г. Дорофеева

Образ смирения в житии Антония Великого: к проблеме изучения переводной агиографии 62

ФИЛОСОФИЯ

Е.И. Аринин, В.А. Медведева, П.В. Романова

Проблема «природы религии»: 3000 лет в поисках определения 72

Т.И. Хижая

«А как мы есть субботного сословия»: проблема идентичности русских иудействующих в XIX – начале XX в. 82

М.Т. Андрюшенко

У истоков теории веры 95

Сведения об авторах 107

CONTENTS

HISTORY

D.A. Makeev, S.A. Cheremnykh

Medical and sanitary state of colonial Egypt (1882 – 1914) 5

O.A. Nikonov

«The unrecognized favourite» P.A. Zubov 16

A. Vasiliauskiene

The perpetuation of the memory of archbishop

Mečislovas Reinys in Vladimir 25

PHILOLOGY

M.M. Gelfond

Unfinished article by Brodsky about Boratynsky (1965): text and context 34

I.A. Kostylyova

World War I in A.N. Tolstoy's works 42

I.A. Gerasimenko

Ways of colour actualization in the light of modern linguistics

as a humanity science 50

L.G. Dorofeeva

The icon of humility in the life of Anthony the Great: on the problem

of translated hagiography studies 62

PHILOSOPHY

E.I. Arinin, V.A. Medvedeva, P.V. Romanova

The problem of «nature of religion»: 3 000 years in search of definition 72

T.I. Khizhaya

«As we belong to the subbotnik estate»: the problem of the Russian

Judaizes' identity from the XIX to the early XX century 82

M.T. Andrjuschenko

By sources of theory of belief 95

Index of participants 107

МЕДИКО-САНИТАРНОЕ СОСТОЯНИЕ КОЛОНИАЛЬНОГО ЕГИПТА (1882 – 1914 гг.)

В статье анализируется деятельность британской администрации по организации медико-санитарной службы в колониальном Египте, отмечено формирование медицинского персонала в 1882 – 1914 гг.

Ключевые слова: британская администрация, общее здравоохранение и санитарная служба, медперсонал, оздоровление населения.

В оккупационном Египте британская колониальная администрация предприняла меры по реформированию многих сфер жизнедеятельности подконтрольной страны. Особое внимание она уделяла организации административного управления приобретенной колонии, модернизации ее экономики, общего и профессионального образования, санитарии и общественного здравоохранения. В работах, посвященных проблемам колонизации британцами Египта, эти вопросы нашли отражение, но деятельность британской администрации в вопросах модернизации медико-санитарной службы этих времен почти не привлекала внимание исследователей. Рассмотрению вопросов этой малоисследованной темы посвящена настоящая статья. При исследовании значительный интерес представляли материалы о санитарно-медицинском состоянии колониального Египта, содержащиеся на страницах «Британского медицинского журнала» (Лондон), в документальных приложениях к работам английских авторов, исследовавших вопросы мо-

дернизации египетской санитарно-медицинской службы при колониальном господстве британцев (Р.Л. Тигнор и др.) [4, 6, 7, 9]. Интерес представляли также документы из Архива внешней политики Российской империи, в основном донесения в МИД российских консулов, аналитические обзоры английской и египетской прессы, оценки представителями российского консульства усилий британской администрации и хедивских властей по организации мероприятий в санитарно-медицинской сфере колониального Египта.

В 1882 г. английские войска оккупировали Египет. Формально страна считалась автономной провинцией Османской империи, но по существу в ней Англия установила колониальный режим, просуществовавший до начала Первой мировой войны. Оккупанты вернули на хедивский трон свергнутого восставшими египтянами Тауфика, послушного пособника английских капиталистов. Вся власть в оккупированной стране была сосредоточена в руках английского генерального консула. Во

все министерства, департаменты и ведомства хедивского правительства были включены английские чиновники. Англичане установили свой контроль над банками, финансами, путями сообщений, ирригационной системой и водоснабжением Египта. Возрос приток в колониальную страну европейских специалистов, коммерсантов и служащих в различные египетские службы и предприятия. В Каире, Александрии и зоне Суэцкого канала были размещены контингенты британских войск. Национальная армия Египта была реорганизована, в ее рядах появилось значительное количество британских военных советников.

Колонизаторы столкнулись с бедственным состоянием медико-санитарной службы в Египте. В городах и сельских селениях бедной и отсталой страны веками не соблюдалась элементарная гигиена, население страдало от инфекционных и паразитарных заболеваний, уносящих жизни не только местных жителей, но и европейских поселенцев. Шокирующими являются некоторые очерки английских офицеров о состоянии Александрии, сделанные ими сразу же после оккупации города: «Санитарные условия большинства частных домов и всех общественных зданий находятся за пределами понимания». Не было общественных туалетов во всем городе, вся его территория покрыта фекалиями. Умиравших животных люди «относят за город и оставляют на поедание собакам и птицам, не закапывая, либо трупы сбрасывают в канал. Везде видны объедки, отходы, мусор, ...улицы, где живут коренные жители, не вымощены, отсутствует подача фильтрованной воды в дома» [8: 1882, № 2, р. 1232].

Основными рассадниками инфекций являлись Каир, Александрия, Порт-Саид и другие города. Городские улицы оставались немощеными, жители пользовались водой, непригодной для питья, отсутствовала система канализации. Сельской санитарии почти не существовало. Инфекционные болезни быстро распространялись всякий раз, как только попадали в сельскую местность. Оросительные и водопроводные каналы использовались для купания, питья, стирки белья, помывки животных и т.п., что способствовало быстрому распространению инфекций.

Уже на следующий год после военной оккупации Египет поразила страшная эпидемия холеры, распространившаяся из дельты Нила по всей стране и унесшая 100 тыс. жизней [6, р. 40]. Эпидемия холеры 1883 г. обнаружила неподготовленность египетского правительства и растерянность администрации колонизаторов по случаю состояния санитарии и общественного здравоохранения в Египте. В стране катастрофически не хватало инфекционных больниц и медицинского персонала, а также необходимых объемов вакцины [8: 1884, № 1, р. 91].

Во время эпидемии не только египтяне, но и высокопоставленные английские служащие, европейские жители городов Египта требовали от британской администрации принятия срочных мер по борьбе с эпидемией. Их поддержали представители английской медицины, мнение которых озвучивалось на страницах «Британского медицинского журнала». Так, С. Макнамара в статье о распространении холеры в Египте, помещенной во втором номере журнала за 1883 г., отмечал в

качестве основной причины возникновения холерной эпидемии антисанитарию и недооценку местными властями мер по предотвращению инфекционной болезни. Он призывал власти уделять больше внимания вопросам обеспечения норм гигиены и санитарии [8:1883, № 2, р. 845].

Генерал-хирург в отставке В.Дж. Хантер также обратил внимание на причины возникновения эпидемии. Он писал о том, что «берега реки были загрязнены телами животных, умерших от тифа и выброшенных туда, чтобы избежать налога из 5 франков за голову буйвола, который бедные феллахи не способны платить». Бедные жители вынуждены были даже питаться трупами животных. Некоторые деревни представляли собой «коллекции грязи, где вместе с семьей проживают животные» [8: 1884, № 1, р. 91]. Многие путешественники отмечали убожество жилищ египетских феллахов, условия проживания в которых не соответствовали даже минимальным нормам гигиены. Подробное описание санитарного состояния деревень и каналов находило отражение на страницах газеты «Аль-Ахрам». Газета стремилась инициировать кампанию за чистоту домов, улиц, человеческого тела и соблюдение элементарной гигиены.

Египетские очаги заболеваемости заразными болезнями привлекли внимание ученых-медиков. Их исследовательские поиски способствовали созданию препаратов для лечения таких болезней. Так, путешествие по Египту и Индии в 1883 г. помогло немецкому микробиологу Роберту Коху выявить возбудителя холеры. Генеральный директор по реформам при британской

администрации в Каире Клиффорд Ллойд разработал проект мероприятий по развитию в Египте общего здравоохранения. Этот проект нашел поддержку со стороны британской администрации [3]. К. Ллойд предлагал в основном мероприятия по повышению санитарного состояния страны и проведение регулярной профилактики среди населения.

Эпидемии холеры вспыхивали в 1885 – 1886 гг., чумы – в 1899 г. В другие годы возникали локальные вспышки болезней в отдельных городах и селениях, но их распространение не имело масштабных размеров благодаря усилиям Департамента общественного здравоохранения правительства хедива. Правящие круги метрополии разделяли идеи об оздоровлении населения подконтрольного Египта, осознавали необходимость проведения санитарной реформы. Предполагалось решить следующие задачи: разработать и реализовать комплекс мер по очистке территорий городов, деревень, рек, прудов и каналов; наладить снабжение населения питьевой водой; построить новые больницы и инфекционные диспансеры, обеспечив их медицинским персоналом. Сокращению заболеваний могли помочь серьезные перемены в привычных убеждениях и жизни коренного населения. Особенно важно было ограничить поток египтян, посещавших святыне для мусульман на Аравийском полуострове, часто оттуда привозили инфекционные болезни [8: 1894, № 1, р. 415; 1908, № 1, р. 653]. Британцы начинали устанавливать контроль над отъезжающими и въезжающими паломниками, организовывали пограничные медпункты. Заподозренные в

болезнях лица подвергались тщательной диагностике, для них вводился 15-дневный карантин. Больных холерой, чумой, оспой, туберкулезом, тифом, проказой, дизентерией, глазными и другими болезнями помещали в специальные госпитальные палатки [8: 1884, № 1, р. 91; 1893, № 2, р. 1].

Столкнувшись с угрозой вспышек и распространения холеры, чумы и других инфекционных болезней, британцы решились на осуществление мер по медицинской защите населения. Для реализации масштабных санитарных мероприятий нужна была серьезная финансовая поддержка. Но финансирование таких проектов стало сложной проблемой. Английская колониальная администрация не раз поднимала вопрос о финансировании проектов перед британским парламентом, обращалась за поддержкой и к европейским державам. Все адресаты признавали необходимость финансирования проектов, однако вплоть до начала XX в. выделялись малые суммы. Санитарная служба считалась убыточной, не приносящей «видимых доходов» [8: 1892, № 2, р. 1408; 1896, № 2, р. 1165]. Египет же, вынужденный платить огромные суммы по кабальным международным займам, не был в состоянии финансировать важную социальную сферу должным образом. Особо тяжелое финансовое положение сохранялось на протяжении двух первых десятилетий британской оккупации. Тем не менее определенная работа в медико-санитарной сфере проводилась.

Для борьбы с инфекционными заболеваниями стали использовать новые технологии, а именно: изоляцию

больных, дезинфекцию зараженных помещений и районов. Целые деревни и кварталы городов, пораженные инфекционными болезнями, изолировали от остального населения. Создавались специальные комиссии по контролю над заболеваниями и санитарным состоянием территорий. Их распускали после исчезновения симптомов инфекции. Однако половинчатость санитарных мер вела к повторным всплескам инфекционных болезней [8: 1889, № 2, р. 1125; 1902, № 2, р. 93]. Тем не менее использование и таких ограниченных методов по предотвращению инфекционных заболеваний давало положительные результаты.

Контроль над инфекционными заболеваниями и многие другие меры, предпринятые правительством и администрацией, сталкивались с непониманием со стороны населения. Изоляция инфицированных деревень, дезинфекционные работы, выделение мест, где можно было пользоваться питьевой водой, вскрытие трупов, немедленное захоронение умерших – все это становилось вызовом вековым традициям и устоям крестьянской жизни. Особое недовольство людей вызывало нарушение традиционных обрядов похорон. Рабочие и феллахи рассматривали болезни как неотъемлемую часть их жизни и относились к ним как к неизбежности, року. Негодуя на вмешательство властей в традиционные порядки, они пытались скрывать вспышки заболеваний и болезней от инспекторов по здравоохранению. Так, в 1890 г. студенты исламского университета Аль-Азхара оказали сопротивление попыткам изолировать некоторых из них, зараженных холерой. Студенты не

могли согласиться с мерами администрации вуза по отношению к тяжело больным, пока полиция не застрелила двух студентов [9, р. 352].

Контроль над инфекционными заболеваниями представлял лишь одну из мер в использовании новой технологии в санитарной службе Египта. Администрации и правительству удалось добиться некоторых успехов в борьбе с опасными инфекционными заболеваниями и в трансформации взглядов коренного населения в отношении мер в здравоохранении. Глава санитарного департамента в письме к верховному комиссару британской администрации лорду Кромеру в 1894 г. признавал очевидным тот факт, что местные жители постепенно начинают осознавать необходимость соблюдения правил гигиены и преимущества обращений за помощью в медицинские учреждения. В письме отмечалось, что по всей стране требуются новые диспансеры и больницы, но, к сожалению, «ресурсы департамента ограничены, чтобы ответить на эти требования». Лорд Кромер в ежегодных отчетах о деятельности администрации, посылаемых в Лондон, отмечал рост количества пациентов в египетских больницах и обращал внимание британского парламента на необходимость увеличения финансирования медико-санитарной службы в оккупированной стране [1, л. 12, 13, 16].

Тревожной оказалась ситуация с менее серьезными заболеваниями: малярией, оспой, корью, глазными и прочими болезнями, которые часто перерастали в эпидемии. Как правило, люди позволяли болезни идти своим чередом, иногда обращались за советом к

практикующим врачам-любителям (самоучкам). Корь, распространенная болезнь среди детей, часто приводила к летальным исходам, так как родители игнорировали помощь компетентных врачей, даже если она была доступной [8: 1888, № 2, р. 262].

Очень тревожной становилась обстановка в сельской местности. По данным переписи 1907 г., организованной по инициативе администрации Кромера, городские жители составляли 19 %, а сельские – 81 % населения Египта. Абсолютное большинство египтян страдало от низкого уровня санитарно-гигиенических условий проживания. На протяжении всего колониального периода Египту не удавалось предотвращать вспышки инфекционных заболеваний. Вплоть до Первой мировой войны до 70 – 80 % египетского населения страдало хроническими заболеваниями [9, р. 355].

Не менее актуальной проблемой являлась борьба с наркоманией. До 1914 г. гашиш и опиум были широко распространены среди египетского населения. Плантации наркотических культур располагались в основном в Верхнем Египте, и они принадлежали преимущественно европейцам. Наркотические средства достаточно быстро распространялись среди городских жителей. Штрафы за употребление наркотиков не давали желаемых результатов. К профилактическим мероприятиям привлекали добровольцев из местного населения, но и эта мера была малоэффективной. Отсутствие должного медико-санитарного обслуживания способствовало распространению среди населения болезней и высокой смертности.

Британским колонизаторам приходилось заботиться о здоровье египтян как о налогоплательщиках и о дешевой рабочей силе. В условиях оккупационного режима осуществлялись, например, мероприятия по снабжению городского населения питьевой водой, по вымощению улиц городов и их газовому освещению, вводились муниципальные налоги в целях использования доходов по ним на улучшение инфраструктуры крупных городов. В Каире, Александрии и Порт-Саиде существовали сточные сооружения, а в других городах нечистоты и мусор вывозились повозками. Система фильтрации воды была установлена лишь в 1905 г.; накануне Первой мировой войны начала действовать сеть подземных канализационно-очистительных сооружений. В малых городах и сельских поселениях подобные мероприятия не проводились, здесь не было систем водоснабжения и отвода воды. Население этих селений использовало загрязненную воду [9, р. 354]. От антисанитарии страдали не только египтяне, но и европейцы. Санитарный врач Джеймсон Макки видел причину вспышек холеры и других заболеваний в использовании населением нефilterованной воды. Еще в 1882 г. в обстоятельной статье об угрозе распространения холеры Дж. Макки предлагал ряд мер по предотвращению опасной болезни и организацию медицинского осмотра всех лиц, отъезжающих из страны [8: 1882, № 2, р. 661].

Инфекционные хронические заболевания широко распространялись среди жителей сельской местности и часто возникали из-за традиции сливать нечистоты в каналы. Властям было

сложно контролировать все орошаемые территории. По словам исследователя Р. Тигнора, первые усилия по санитаризации сельской местности были предприняты около 1900 г. В местах, пораженных болезнями, организовывались передвижные палаточные больницы. Медицинский персонал палаточных больниц снабжался специальным оборудованием для диагностики и лечения болезней, а также для проведения срочных операций. Этот эксперимент оказался удачным, их количество стало расти, подобных больниц перед Первой мировой войной значительно увеличилось [9, р. 355].

Появление полевых больниц вначале по лечению глазных болезней, а затем – кишечных и других инфекционных заболеваний, обеспечение больниц медицинским персоналом и соответствующим оборудованием пришлось на начало XX в., когда наметилось некоторое увеличение денежных расходов на медицинское лечение. Первоначально полевые больницы спонсировал финансист сэр Эрнест Кассел, затем финансировать их стал Департамент общественного здравоохранения [8: 1907, № 2, р. 1887]. Больницы приобретали большую популярность, но выявлялись и некоторые недостатки в их деятельности. Существовала возможность повторного заражения. Феллах, выписанный из больницы, мог вновь подхватить инфекцию по возвращении в деревню, так как программы по дезинфекции каналов и прочих водоемов не было. Кроме того, полевые больницы обеспечивали лишь начальный курс лечения, стационарных поликлиник в провинциальных местах не существовало,

отсутствовала специальная программа по профилактике массовых заболеваний.

Несмотря на усилия провинциальных служащих Департамента здравоохранения и санитарии, оздоровление населения в сельской местности мало продвинулось вперед за время оккупации Египта. Сохранялась традиционная практика лечения у непрофессиональных и не имевших разрешения на медицинскую практику врачей. Пытаясь предотвратить возникновение инфекционных заболеваний, хедивское правительство с конца 1880-х гг. стало вводить штрафные санкции к тем, кто отказывался от вакцинации [8: 1889, № 1, р. 1085].

Негативное влияние на здоровье людей, как было отмечено ранее, нередко оказывали религиозные убеждения феллахов. В частности, во время мусульманского праздника Рамадан пациенты – как феллахи, так и рабочие – отказывались принимать пищу и питье, что плачевно сказывалось на их и без того ослабленном здоровье [8: 1888, № 1, р. 1409]. Сохранялась привычка употреблять сырую питьевую воду, что повышало риск возникновения заболеваний у деревенских жителей. На страницах газеты «Аль-Ахрам» появлялись высказывания о том, что египетские деревни не соответствовали даже условиям проживания животных. Лорд Кромер считал необходимым принятие программ по улучшению условий жизни в сельской местности. На улучшение сельского санитарного состояния ему удалось добиться выделения части средств из общего резервного фонда, которые шли на нужды Департамента общественного здравоохранения [1, л. 12 – 13].

В 1894 г. открылись новые диспансеры, началось строительство больниц в Даманхооре, Фэйоуме и Бунисоуефе. Значительным событием стало сооружение института вакцинации, а также моргов в нескольких провинциальных городах. В 66 мечетях были улучшены санитарные условия, 121 кладбище было приведено в соответствие с нормами, определенными декретом о кладбищах, изданным в январе 1894 г. Согласно декрету санитарное ведомство наделялось полномочиями переносить и удалять кладбища, несущие опасность здоровью населения. Лорд Кромер считал, что такие меры должны осуществляться «постепенно и тактично, иначе это породит большие волнения» среди жителей [1, л. 13, 15, 16]. Приходилось считаться и с тем, что некоторые семьи египтян проживали в кладбищенских склепах, лачугах из подручного материала.

В 1895 г. на средства хедивского правительства в Александрии был построен больничный комплекс для инфекционных больных, в Каире закончилось строительство инфекционной и психиатрической больниц. Некоторые позитивные изменения происходили и в провинции: здесь улучшалось продовольственное и техническое снабжение больниц, их медицинские штаты пополнялись квалифицированными работниками. Но ряд проектов приходилось либо «замораживать», либо замедлять темпы их реализации. Медленно обновлялась канализация Александрии, Каира и других городов. В целом, по словам Кромера, санитарное состояние городов страны начинало улучшаться. Еще до британской оккупации власти Египта предпринимали меры по

очистке улиц Александрии и Каира, стремились придать этим городам опрятный европейский облик. Однако очистительные мероприятия охватывали в основном богатые городские кварталы, «блага» от новшеств не распространялись на все население, их результатами пользовались богатые жители, а бедные – их почти не ощущали. И поэтому сохранялся высокий уровень смертности в бедных районах и кварталах. Например, в таких кварталах Каира уровень смертности в 1913 г. оказался в два раза выше, чем в богатых кварталах [9, р. 355]. За время колониального режима (1882 – 1914 гг.) среднегодовой прирост населения Египта снизился с 29,23 до 12,7 % [5, р. 29].

Британцам пришлось проявлять заботу о медико-санитарном состоянии оккупированной территории, ими была создана комиссия для поиска оптимальных путей реализации программ по санитаризации египетских городов и деревень [1, л. 16]. Представители национальной интеллигенции Египта благожелательно встречали подобные инициативы властей и призывали их заботиться об общественном здравоохранении. Проблемы здравоохранения и санитарии тревожили и самого хедива, который неоднократно выезжал в различные лечебные заведения, посещал палаты больных [8: 1891, № 1, р. 1257].

На протяжении всего периода оккупации в сфере здравоохранения оставалась актуальной проблема кадров. Медицинские работники были представлены в основном европейскими специалистами и выпускниками египетской медицинской и ветеринарной

школ. Власти возлагали большие надежды на выпускников этих школ, которые могли работать по специальности и в тех местах, которые остро испытывали в них потребность [8: 1896, № 2, р. 1165; 1902, № 2, р. 93]. Молодое поколение Египта начинало проявлять интерес к обучению в медицинской школе, основанной еще Мухаммедом Али. Стремление к получению медицинской специальности объяснялось увеличением спроса населения на медицинские услуги, в городах Египта появляется частная медицинская практика. Востребованной становится санитарная служба. Европейские медицинские специалисты и служащие с охотой прибывали в Египет, так как для многих из них колониальная служба открывала перспективы карьерного роста на родине. Как правило, на колониальную службу приезжали представители состоятельных слоев. Контакты с медицинскими и другими служащими из Англии содействовали восприятию египтянами морально-профессиональных стандартов Запада.

Британская администрация пыталась решать сложную проблему. Во второй половине 1880-х гг. был создан специальный комитет по привлечению английских женщин к работе в качестве медицинских сестер и нянь в египетских больницах. Нередко они исполняли не только свои прямые обязанности, но и работали в качестве учителей и инструкторов местного сестринского персонала. В первое время оккупации к лечению больных привлекались военные медики, но они не всегда могли оказать должную помощь, так как не были знакомы со

спецификой лечения многих местных заболеваний [8: 1883, № 2, р. 93]. Квалифицированных врачей из Англии посылали в медицинские учреждения Египта. Обычно с ними заключали контракты, в которых оговаривались сроки и условия работы, размеры жалования. Такая практика имела место во всех английских колониях, и Египет в этом случае не был исключением. По окончании контракта медицинский служащий мог либо его продлить, либо нет. На страницах «Британского медицинского журнала» содержатся сведения о таких служащих. К работе в египетских больницах привлекались также специалисты из Британской Индии. С конца 1890-х гг. наметился приток терапевтов, хирургов, фармацевтов и акушеров из Германии, Франции и других европейских стран. Некоторые из них открывали частные лечебные центры для оказания платных медицинских услуг местному населению. Распространенными были глазные болезни – от них страдало большинство населения, поэтому сохранялся высокий спрос на врачей-офтальмологов.

Использовалась практика, существовавшая при старом хедивском режиме, когда группы медиков направляли в провинциальные районы, где они осуществляли вакцинацию населения, инспектировали санитарное состояние городов и деревень, регистрировали новорожденных и умерших. Выездные медицинские экспедиции находились на местах короткое время и не могли оказать помощь даже половине населения. Понимая слабую эффективность такой работы, Департамент общественного здравоохранения

провел реорганизацию кадровой расстановки: медицинских работников направляли в провинциальные диспансеры. Большая их часть находилась в главных городах каждой провинции, откуда по установленному графику они инспектировали деревни и мелкие города не менее двух раз в год с последующим составлением отчетов. «Уникальным» стал тот факт, что египетским медикам разрешалось брать у пациентов гашиш, так как считалось, что на заработную плату они не могли прожить. Тем самым правительство шло на легализацию взяточничества с целью сохранения действующего медицинского персонала. Нередко медицинские работники проявляли свою некомпетентность. Так, один из корреспондентов «Британского медицинского журнала» сообщал о том, что египетские ветеринарные хирурги были подвергнуты экзамену и «показали исключительное незнание анатомии лошади, и ни один не сдал экзамен». Отмечался слабый уровень знания ими химии и анатомии человека. В 1885 г. министерство образования хедивского правительства приняло решение о реорганизации медицинского обучения в Египте [8: 1885, № 1, р. 1128; № 2, р. 1232].

В стране популярностью стала пользоваться национальная медицинская школа, что объяснялось, во-первых, увеличением спроса на медицинские услуги (заметно расширялась такая помощь в Каире и Александрии); во-вторых, росла потребность в медработниках со стороны санитарной службы. Нельзя не отметить и тот факт, что при участии британской администрации в Каире было организовано

медицинское общество, объединившее медиков различных национальностей. Его деятельность не ограничилась Каиром и распространилась на Александрию и другие крупные города. Медицинское общество было поддержано со стороны профессионального Европейского общества медиков как в материальном плане, так и в привлечении европейских специалистов к чтению специальных лекций о достижениях медицины, в снабжении медицинской литературой [8: 1888, № 2, р. 1232].

Знакомство египтян с технологиями современной медицины было поддержано Британским историческим клубом, основанным в 1889 г., представители которого также выезжали в Египет для чтения лекций и проведения консультативных бесед [8: 1902, № 2, р. 202]. Каирское общество медиков просуществовало до 1920-х гг., то есть до упразднения оккупационного режима в Египте. Организовывались встречи египетских медиков со светилами европейской медицины. Конечно, оккупационные власти не были заинтересованы в распространении среди египтян современных профессионально-просветительских знаний. Их инициативы были рассчитаны на содействие росту профессионального мастерства узкого круга медицинских работников, преимущественно врачей из Европы, временно работавших в египетских больницах.

В 1907 г. работников Египта, занятых в медицинском обслуживании, насчитывалось 6084 человека. Среди них врачей и хирургов было 1271 человек, дантистов – 32, фармацевтов – 710, медсестер и акушерок – 4009 и 53

ветеринара [2, с. 58]. Количество медицинских работников, особенно врачей высокой квалификации, для такой страны, как Египет, было недостаточно. Обучение квалифицированных специалистов для медико-санитарной службы сталкивалось со многими трудностями, порождёнными колониальным режимом. Во-первых, сказывалась нехватка средств на решение актуальной проблемы. Во-вторых, колонизаторы сдерживали распространение грамотности и рост образовательного уровня населения Египта. Особо остро нуждались в квалифицированных врачах. Их подготовка началась лишь с учреждением в 1908 г. Каирского университета. В первое время выпускники медицинского факультета вынуждены были подтверждать врачебную квалификацию за рубежом, так как работодатели с недоверием относились к диплому медицинского факультета Каирского университета. За тридцать пять лет (с 1882 по 1917 г.) египетские медицинские учебные центры подготовили 846 квалифицированных специалистов [2, с. 59]. Некоторые египтяне получали медицинское образование в заграничных вузах. Сторонники зарождавшегося в Египте женского движения, отстаивая права женщин на образование, призывали к учреждению национальной медицинской школы по обучению женщин профессии медсестры. Основную долю медицинского персонала Египта составляли мусульмане, но значительную часть врачебных специалистов представляли копты, в 1917 г. численность которых составляла 28,2 % медицинских работников. В то время как доля коптов-христиан в населении страны не превышала и 6 % [2, с. 61].

В заключение отметим, что британской колониальной администрацией были инициированы первые программы мер по улучшению положения в сферах здравоохранения и санитарии Египта, начинала зарождаться современная по уровню того времени медико-санитарная служба, осуществлялась подготовка медицинских сотрудников. Несмотря на ряд объективных трудностей и весьма скромное финансирование, улучшалось санитарное состояние и медицинское обслуживание населенных пунктов, в первую очередь крупных городов. Строились новые больницы и санатории, организовывались передвижные больничные палатки и выездные экспедиции медицинских работников в провинциальные города и селения. Впервые предпринимались попытки изменения отношения коренных жителей к дезинфекционным, профилактическим и прочим лечебным мероприятиям. Однако положение в здравоохранении и санитарии было крайне тяжелым и определялось колониальным положением страны, послед-

ствиями политики хедивских властей, выражавших интересы лишь крупных землевладельцев и капиталистов. Низкий уровень санитарной культуры основной массы населения, антисанитарные условия труда и быта вели к распространению болезней и возникновению эпидемий, к высокой смертности. Нищенское питание большинства крестьянства и городских жителей также стало причиной низкого жизненного уровня населения колониального Египта, его неспособности противостоять массовым болезням. В стране не хватало лечебных заведений, небольшие больницы не справлялись с наплывом больных. Частные клиники только появлялись, но их услуги были недоступны большинству египтян. Даже скромные усилия британской администрации по решению медицинских и санитарных вопросов одобрительно встречались египтянами. И, видимо, в силу этих обстоятельств медико-санитарная сфера оказалась относительно бесконфликтной в англо-египетских отношениях периода британской оккупации Египта.

Библиографические ссылки

1. Архив внешней политики Российской империи. Ф. 317. Дипломатическое агентство и генконсульство в Египте. Оп. 820/1. Д. 149/1894 – 1895.
2. Черновская В.В. Египетская интеллигенция в первой половине XX в. (численность, состав, структура и социально-классовое положение) // Народы Азии и Африки. 1976. № 3.
3. Baring to Granville. № 6, October 14, 1883. The Cromer Papers, PRO, FO 6333/7.
4. Blunt W. Secret History of the English Occupation of Egypt. L., 1907.
5. Burns E. British Imperialism in Egypt. L., 1928.
6. Chirol V. The Egyptian Problem. L., 1921.
7. Colvin A. The Making of Modern Egypt. L., 1906.
8. The British Medical Journal. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.bmj.com/agi/pdf_extract (дата обращения: 09.10.2014).
9. Tignor R.L. Modernization and British Colonial Rule in Egypt. Princeton, 1966.

**MEDICAL AND SANITARY STATE
OF COLONIAL EGYPT (1882 – 1914)**

This article deals with the activities of the British administration for the organization of medical and sanitary service in colonial Egypt. Much attention was given to forming of the medical staff during the period of 1882-1914 is analyzed in the article.

Keywords: British administration, general health care and public health service, medical staff, improvement of the population.

УДК 94(47).066

О.А. Никонов

«НЕПРИЗНАННЫЙ» ФАВОРИТ П.А. ЗУБОВ

Фаворитизм, укрепившийся при российском императорском дворе в XVIII в., оказал значительное влияние на темпы и характер экономического и политического развития страны. В статье предпринята попытка объективного анализа роли последнего фаворита Екатерины Великой – П.А. Зубова в проведении государственных реформ конца XVIII – начала XIX в.

Ключевые слова: Российская империя, фаворит, Екатерина II, князь П.А. Зубов, внутригосударственная политика, реформы.

О роли личности в событийной истории отдельных стран написано немало публицистических и академических работ. Однако именно в этой области исследований историческая наука зачастую грешит субъективным подходом. Частью это становится следствием устоявшегося реноме того или иного персонажа, частью – личностным отношением самого исследователя.

К числу наименее уважаемых политических деятелей российской истории как раз относится видный вельможа конца XVIII – начала XIX в., светлейший князь Платон Александрович Зубов (1767 – 1822). Нелестное мнение о последнем фаворите Екатерины II во

многом сформировалось в период его возвышения в среде петербургских аристократов и людей, близко знавших П.А. Зубова. Так, например, придворный А.В. Храповицкий называл его «дуралеюшкой», писатель Е.П. Карнович – «надменным», а великий русский полководец А.В. Суворов – просто «болваном». Его обвиняли в мелочности, жестокости, стяжательстве и тщеславии. Определенная доля правды в этих высказываниях была. Действительно, до последних дней П.А. Зубов любил щеголять украшенным алмазами портретом императрицы, закрепленным на лацкане фрака, и время от времени доставать из кармана бриллианты и

любоваться их блеском. Справедливо будет и мнение французского посланника графа де Нельи, утверждавшего, что Платон Zubов «надменен как петух и богат как Крез» [8, с. 149 – 150]. Земельные владения Zubовского семейства по некоторым оценкам были сопоставимы с рядом европейских стран. Доход только с унаследованных отцовских имений приносил Платону до 20 тысяч рублей золотом в год [4, с. 423].

Но так ли плох на самом деле был молодой фаворит, сосредоточивший в последние годы правления Екатерины Великой в своих руках всю полноту административной и внутридворцовой власти? Представляется, что П.А. Zubов стал заложником исторической ситуации, породившей немало завистников и злопыхателей. Выходец из старинного дворянского рода, основание которого традиция относит к владимирскому баскаку начала XIII в. Амрагату [3, с. 230; 11, с. 252], Zubов получил типичное для своего круга образование. Большой знаток русской истории, общественный деятель и публицист XIX в. Л.Э. Шишко отмечал, что жестокое отношение к крестьянству, мстительность к врагам и надменность в обращении с людьми, стоящими ниже по социальной лестнице, были характерны для всего дворянства – как родовитого, так и нет [15]. С «младых ногтей» Платон Zubов был зачислен на военную службу в лейб-гвардейский Семеновский полк и к 22-м годам получил обер-офицерский чин ротмистра. Стремительный рост карьеры ротмистра Zubова до полковника и генерал-фельдцейхмейстера если и был необычным, то отнюдь не из ряда вон

выходящим. При высоком покровительстве такие скачки «из грязи в князи» были возможны в российском государстве. За полсотни лет до этого из денщиков в герцоги вышел А.Д. Меншиков, из простого казака в генерал-фельдмаршалы и графы при Елизавете Петровне выдвинулся А.Г. Разумовский, некоторое время спустя, при Павле I из брадобреев в графы попал И.П. Кутайсов. Сын последнего, кстати, погибший на Бородинском поле, герой войны 1812 года, стал полковником в 15 лет.

Современники часто обвиняли П.А. Zubова в мотовстве и устройстве своей жизни за государственный счет. Действительно, он жил во дворце на всем готовом. Придворной казне лишь один его обед обходился ежедневно в 400 рублей, не считая стоимости напитков, которые с чаем, кофе и шоколадом стоили не менее половины обозначенной суммы [8, с. 666 – 667; 5, с. 5]. Вместе с тем сказать, что П.А. Zubов был «уникальным» для Российской империи растратчиком и казнокрадом – нельзя. Л. Шишко приводит факты, на фоне которых меркнут все «подвиги» последнего фаворита. В частности, князю Васильчикову близость к трону в течение года принесла до полумиллиона рублей деньгами, столько же драгоценными вещами и 7 тысяч душ крепостных. Семейство Орловых обошлось казне в 85 миллионов рублей и 45 тысяч крепостных. Обеды и ужины светлейшего князя Г.А. Потемкина стоили до 4 тысяч рублей в день, а его «причудам» удивлялись все современники даже в то расточительное время. Чего стоило, например, лицезреть светлейшего князя в парадном мундире

стоимостью в миллион рублей [15, с. 209]. Тем не менее именно «зубовское» богатство вызывало наибольшую зависть и неприязнь придворных.

Причина недовольства петербургского двора фаворитом, скорее всего, кроется в другом. Зубов пришел на смену Г.А. Потемкину – фигуре харизматичной, почитаемой и любимой элитой Российской империи. На его фоне все начинания П.А. Зубова, да и он сам, выглядели мелкими и несерьезными. К тому же, воспитанный прожженным интриганом и мастером внутриведомственных коллизий Н.И. Салтыковым, Платон Зубов, по словам секретаря саксонского посольства Георга фон Гельбига, слепо следовал правилу – «никогда не иметь желания, которое не совпадало бы с желанием императрицы» [4, с. 427]. Между тем Екатерина II, в здравомыслии которой вряд ли усомнится хоть один исследователь, высоко ценила деловые качества своего любимца, считала Платона «светлым умом» и даже находила, что «все прекрасно укладывается в его мозгах». Кроме того, она была уверена в его беззаветной преданности, что в российских условиях было немало важным.

Вознесенный монаршей волей на вершину политической власти П.А. Зубов повел все государственные дела так, что «без него решительно ничего не делалось» [10, с. 122]. Современники отмечали, что многие князья и графы, генералы и знатные сановники в надежде на покровительство фаворита с подобострастием ожидали у него приема [1, с. 113 – 114]. Платон Зубов прекрасно осознавал корни такой угодливости и, по словам А. Грибовского,

с брезгливостью относился к таким гостям, принимая их не в мундире, а в удобном домашнем халате. Впоследствии все те, кто пресмыкался и искал знаки внимания всесильного вельможи, стали самыми последовательными и нетерпимыми критиками. Следует отметить и то, что, несмотря на высокое положение и пристрастие к сибабитству, П.А. Зубов не переставал самосовершенствоваться. Это признавали даже его явные противники. В частности, Гельбиг в своих мемуарах отмечал, что молодой Платон избавился от провинциальной застенчивости, исправил свою речь и манеры. Он писал: «Зубов много трудился над приобретением научных знаний и трудился с успехом. Любимой его склонностью была музыка. Он с жаром изучал ее и достиг большого искусства в игре на скрипке» [4, с. 427].

В ведении Платона Александровича находился довольно широкий круг государственных обязанностей, которые он с успехом исполнял. В 1792 г. «для собственных дел императрицы» была создана специальная канцелярия, которую возглавил П.А. Зубов. Помимо организации дипломатических приемов, сбора прошений и жалоб от российского дворянства и подачи для утверждения наградных листов Екатерине II за гражданскую и военную службу, канцелярия решала и более существенные задачи. Так, после раздела Польши именно ведомство Зубова занималось административной реорганизацией и унификацией аппарата новоприсоединенных территорий. Образование новых губерний, определение губернских и уездных городов, утверждение штатов управленческого аппарата и

их обязанностей объективно способствовали централизации власти в Российской империи. Курляндское и Лифляндское герцогства также подверглись реорганизации в соответствии с предложенным П.А. Зубовым губернским проектом. На новых землях была проведена перепись и составлен реестр крестьянских и дворянских хозяйств.

Непосредственное участие принял князь Зубов в благоустройстве города и порта Одессы. В общественном сознании прочно укрепились мысли, что этот черноморский город – детище адмирала русского флота Осипа Михайловича Дерибаса, имя которого носит роскошная улица в центре Одессы. А ведь этого города могло и не быть. Первоначально проект нового порта встретил массу противников в военноморском ведомстве империи. Строительство города и порта практически на голом месте страшило русских чиновников своими непомерными тратами. Дерибасу пришлось искать обходные пути. Доклад о проекте строительства города и порта, составленный на французском языке, он направил своему бывшему протеже, секретарю зубовской канцелярии – полковнику Грибовскому, знакомому по совместной службе у князя Г.А. Потемкина. Адмирал просил бывшего сослуживца перевести доклад на русский язык и походатайствовать о реализации проекта строительства города перед своим начальником.

П.А. Зубов, назначенный после смерти светлейшего князя Г.А. Потемкина генерал-губернатором Екатеринославской, Таврической и новообразованной Вознесенской губерний, заинтересовался проектом развития края.

Доклад, поданный Зубовым в «нужном» свете императрице, об «устройении на берегу Черного моря, где была турецкая крепостница Гаджибей, города Одессы, а при оном военного и купеческого портов, карантина и крепости» был одобрен Екатериной II. Зубов сумел убедить императрицу в необходимости иметь еще один порт на Черном море и настоял на скорейшем отпуске из казны необходимых для этого средств. Помимо Одессы, было заложено и реконструировано 19 уездных городов [5, с. 69]. Тогда же началось и заселение прибрежных территорий за счет внутренних областей государства. За два года в Одессе удалось построить крепость, двухэтажные гарнизонные казармы, пакгаузы, склады для пшеницы, лавки и частное жилье. Бухта была обустроена молами, что позволяло создать безопасную стоянку кораблей на рейде и беспрепятственно проводить погрузочные работы. Примечательно, что все строения были капитальными, возводились из камня, а не временками из саманного кирпича. К концу 1796 г. Одесса стала центром хлебной торговли южной России. Как отмечал в своих мемуарах А. Грибовский, «...слава о воскресшей из праха Одессе прошла повсюду и привлекла к порту ее много иностранцев с капиталами и кораблей с различными произведениями, как то: винами, сукнами, шелковыми и бумажными изделиями» [5, с. 70]. Выгодный одесский торг привел к тому, что на постоянное проживание в город стали переселяться казачьи семьи с Тамани. В интересах развития Новороссийского края на реке Южный Буг, недалеко от Одессы, в 1795 г. была сооружена пристань и

был заложен город Вознесенск, превратившийся в крупный торговый центр. Имя этому городу – столице генерал-губернаторства своего фаворита – Екатерина II подобрала сама. Фактически же административным центром Новороссии стала Одесса.

Как генерал-фельдцейхмейстер, в задачу которого входила забота о снабжении армии и экономическом развитии страны, П.А. Зубов также оставил заметный след в истории. Он приложил усилия для организации Луганского металлургического завода, ставшего впоследствии центром крупного административного центра. Проект организации литейного производства и разработки местных каменноугольных запасов в 1795 г. предложил шотландский инженер, геолог и изобретатель К.К. Гаскойн. Поскольку до этого Гаскойн зарекомендовал себя энергичным и талантливым предпринимателем (он был начальником Олонечских металлургических предприятий, занимался реконструкцией и модернизацией Александровского пушечного завода), то П.А. Зубов лично поручил ему это ответственное дело. Гаскойн полностью оправдал оказанное ему доверие, и уже в 1796 г. началось строительство завода, закладка шахт и разработка рудных залежей.

В том же году П.А. Зубов выступил инициатором монетной реформы. Медные монеты вошли в обращение в Российской империи после денежной реформы Петра I, из расчета 40 рублей на один пуд веса меди. Уже к середине XVIII столетия шельмовство с медными монетами, особенно на пограничных с Кавказом территориях Средней Азии и Персии, вынудили правительство

принять первые меры по изъятию «легковесных» денег. Однако этого оказалось недостаточно. Мировая конъюнктура и падение цены на медь к 1790-м годам привели к несоответствию монетного номинала и рыночной стоимости меди. При цене за пуд медного лома в 24 – 30 рублей цена пуда медной монеты государственной чеканки не превышала 16 рублей. П.А. Зубов предложил императрице реформу и получил одобрение на изъятие старых денег и перечеку их по новому номиналу – 24 рубля из одного пуда меди. Зубов предполагал, что данная мера может принести государству за три года до 30 миллионов рублей прибыли [5, с. 65]. Деньги по тем временам не малые, учитывая, что весь государственный годовой бюджет составлял 67 миллионов рублей [11, с. 6]. К сожалению, довести дело до конца тогда не удалось из-за смерти государыни Екатерины.

Помимо финансово-хозяйственных дел, канцелярия П.А. Зубова следила за политической благонадежностью общества. Либерализм, присущий правлению Екатерины II в начале ее царствования, сменился к 1790-м годам консервативным настроением, и императрица «вернулась к суровостям и репрессиям» [2, с. 10]. Эта политика была вызвана боязнью распространения антиабсолютистских идей Французской революции в российском обществе и появлением большого числа масонских лож. По утверждению историка О.Ф. Соловьева, при Екатерине II законодательно масонство не запрещалось, но руководителям масонских лож пришлось ограничить активность своей деятельности [12, с. 98].

Побуждаемый Екатериной II, князь П.А. Зубов начал преследовать российских масонов и либералов, но на этом поприще особого энтузиазма он не проявил, ограничившись введением цензуры, удалением из дворца лиц, явно сочувствующих Французской революции, а также смягчением критики российских нравов (и сатиры на них) в регулярных печатных изданиях.

Наконец, как один из первых лиц государства П.А. Зубов принял важнейшее участие в бракосочетании цесаревича Александра с баденской принцессой Луизой (Елизаветой Алексеевной). Если граф Н.П. Румянцев занимался организацией этого вопроса и урегулированием всех формальностей за границей, то светлейший князь как глава императорской канцелярии приложил немало усилий, чтобы устроить новобрачной быт и уют в России. Историк Шильдер отмечает, что принцесса Луиза «быстро освоилась в новой обстановке, среди которой она внезапно очутилась, покинув скромный родительский дом в тихом Карлсруэ» [14, с. 34].

О двух инициативах Платона Зубова следует сказать особо в свете предстоящих для России суровых испытаний Отечественной войны 1812 года. Прежде всего, в 1795 г. он провел реорганизацию штатных единиц полков регулярной армии, доукомплектовав запасными батальонами и эскадронами уже имевшиеся армейские части. Вторых, именно П.А. Зубов восстановил позабытую со времен Петра I как тактическую единицу конную артиллерию. Любопытно, но на эту идею Зубова натолкнули гатчинские части наследника Павла, столь ненавидимого

им впоследствии. В исторической литературе заслугу в реорганизации этого рода войск приписывают либо Павлу I, либо Аракчееву, незаслуженно отодвигая светлейшего князя в тень. А ведь в отличие от «потешных» гатчинских полков, инициатива П.А. Зубова касалась основы российской государственности – регулярной армии. Конечно, можно возразить, что зубовские роты потом были расформированы Павлом I, а уже на их месте созданы новые конноартиллерийские части. Но это ни в коем случае не умаляет значение самой идеи. Собственно, Гатчинские и Павловские «карманные» полки не могли стать прародиной «современной» русской армии ни с точки зрения численности (около 2,5 тыс. человек), ни с позиции их выучки. Как отмечали современники, личный состав этих войск составлял «сор нашей армии: выгнанные из полков за дурное поведение, пьянство или трусость» [14, с. 43]. Сама Екатерина считала существование потешных частей исключительной глупостью. «Понеже все касательно службы, – писала Екатерина II, – наипаче же военной, не есть, и быть не может и не должно детской игрушкой» [14, с. 41]. В этом свете идея П. Зубова, пусть и почерпнутая на стороне, но законченная и концептуально оформленная, выглядит вполне самостоятельной.

Свое мнение о необходимости русской армии иметь силы, способные «предупредить неприятеля овладеть постом, занять вышку, взять селение, замок, разорить мост и прочее, когда малое замедление может уничтожить успех предприятия», П.А. Зубов изложил 23 сентября 1794 г. Уже через два

дня был издан монарший указ, началось формирование первых батарей. Непосредственным исполнителем указа стал генерал-поручик Мелессино. В начале 1796 г. Зубов принимал смотр первой роты, которая, как писал А. Грибовский, «отлично исправностью вооружения и экзерции заслужила общее одобрение» [5, с. 68]. В 1812 г. на Бородинском поле детище «высочки» П.А. Зубова под начальством другого «высочки» – генерала А.И. Кутайсова доказало свою состоятельность. Все эти факты свидетельствуют, что выбор Екатерины II не был поверхностным, и императрица, пусть и не в полной мере, но смогла объективно оценить таланты и деловые качества своего избранника.

Сбылись прогнозы Екатерины II и в отношении личной преданности фаворита. Характерно замечание одного из вельмож павловского времени, прибывшего в Петербург в дни траура по усопшей. Он писал: все было в трауре, «но за единственным исключением князя Зубова, который не мог скрыть своей основательной горести, все прочие придворные, казалось, совсем забыли о великой государыне, как будто она скончалась лет двадцать тому назад. А между ними было много таких, которых императрица Екатерина осыпала своими щедротами. Эта позорная неблагодарность просто ужаснула меня» [7, с. 367].

С восшествием на престол Павла Петровича карьера П.А. Зубова закончилась. Он был отрешен от государственной службы и отправлен в ссылку в одну из своих владимирских деревень под строгий надзор местного губернатора. После разбора архива

зубовской канцелярии к объективным причинам недовольства нового императора екатерининским фаворитом добавилась и личная ненависть. Павлу I в руки попала депеша Алексея Орлова из Ропши о кончине императора Петра III. И хотя в письме утверждалось, что «никто сего не думал, и как нам задумать поднять руку на государя...» [15, с. 179], император пришел к конкретному выводу, что окружение матери, включая П.А. Зубова, знало об убийстве отца, но не поставило наследника в известность. Добавило масла в огонь и желание покойной императрицы возвести на престол Александра Павловича в обход наследника. Историк Шильдер указывает, что проект подобного манифеста, также хранившийся в архиве, был подписан видными военными и государственными деятелями России. В числе прочих значились фамилии князя Зубова, фельдмаршала Суворова, генерал-фельдмаршала Румянцева-Задунайского [14, с. 59]. Нет ничего удивительного, что П.А. Зубов, как в прочем и наиболее приближенные к Екатерине II военные и государственные деятели, испытывавшие на себе монаршее неудовольствие, составили костяк антипавловского заговора.

С приходом к власти императора Александра положение П.А. Зубова улучшилось. Он смог возвратиться ко двору, восстановить прежние связи, был введен в состав Государственного совета. Однако распространить свое влияние на государственные дела П.А. Зубову не удалось. И дело даже не в отсутствии инициатив с его стороны, а в личном отношении молодого монарха к типичному представителю ушедшей эпохи. Еще в 1796 г. в письме близкому

«другу» юности В.П. Кочубею будущий император писал: «Я чувствую себя несчастным в обществе таких людей, которых не желал бы иметь у себя и лакеями, а между тем они занимают здесь высшие места, как например, князь Зубов, Пассек, князь Баратынский, оба Салтыкова, Мятлев и множество других, которых не стоит даже и называть и которые будучи надменны с низшими, пресмыкаются перед тем, кого боятся» [14, с. 50]. Сказалось и знание Александра I об участии Зубова в заговоре против Павла Петровича.

Стремясь доказать свою пользу для Отечества, летом 1801 г. П.А. Зубов внес проект крестьянской реформы. Он оказался самым радикальным среди проектов решения крестьянского вопроса, появившихся в первые годы XIX в. Александр I увидел в нем «много хорошего» и достойного к употреблению «с пользой». Императору понравилось предложение о запрете продажи крестьян без земельных наделов. Достойным было предложение освободить дворовых за счет средств из казны государства. В соответствии с рекомендациями П. Зубова в том же году был издан указ о запрете раздачи дворянам населенных имений [11, с. 7]. Однако в целом «Крестьянский проект» П.А. Зубова по совету молодых

советников Александра I из Негласного комитета был оставлен без последствий [9, с. 36 – 37].

Нежелание новой власти использовать его знания и таланты надломили бывшего фаворита. Отдельные поручения Сената и императора его не удовлетворяли. (Наиболее значительным императорским поручением князю П.А. Зубову было участие в выработке военнополитических решений во время Отечественной войны 1812 года). В 1814 г., устав от тайного и явного пренебрежения двора, он удалился от дел, поселившись в одном из своих имений. В 1822 г. в возрасте 55 лет Платон Александрович Зубов умер, как заметил князь Адам Чарторыйский, «не возбудив ни в ком сожалений» [6, с. 210 – 211].

Объективно оценивая шаги П.А. Зубова на государственном поприще, можем утверждать, что он не был ни временщиком, ни «эфемеридой», как его представляли некоторые современники, а был обычным человеком, в меру образованным и талантливым. Он являлся представителем эпохи, со всеми слабостями и пристрастиями, присущими русской аристократии XVIII в. Вознесенный на вершину власти монаршей волей, светлейший князь П.А. Зубов преданно и верно служил государству и трону Екатерины Великой.

Библиографические ссылки

1. Балезин В.Н. Тайны дома Романовых. М. : ОЛМА Медиа Групп, 2013.
2. Берлин И. История свободы России. М. : Новое литературное обозрение, 2001.
3. Воскресенская И.В. Фавориты у российского престола. М. : Вече, 2014.

4. Гельбиг Г. фон. Русские избранники и случайные люди в XVIII в. (Платон Зубов) // Русская старина : в 98 т. СПб. : Печатня В.И. Головина, 1887. Т. 56. Вып. 10 – 12. 973 с.
5. Грибовский А. Записки о императрице Екатерине Великой : репр. воспр. изд. 1864 г. М. : Прометей, 1989.
6. Записки князя Адама Чарторыйского // Цареубийство 11 марта 1801 года. Записки участников и современников : репр. изд. 1907 г. М. : Вся Москва : Культура, 1990.
7. Император Павел и его время (записки курляндского дворянина 1795 – 1801) // Русская старина : в 98 т. СПб. : Печатня В.И. Головина, 1887. Т. 56. Вып. 10 – 12. 973 с.
8. Карнович Е.П. Замечательные богатства частных лиц в России // Собрание сочинений : в 4 т. М. : ТЕРРА, 1995. Т. 1.
9. «Крестьянский проект» П.А. Зубова // Советские архивы. 1984. № 1.
10. Письма Екатерины II Г.А. Потемкину // Вопросы истории. 1989. № 8.
11. Российское законодательство X – XX веков : в 9 т. / под общ. ред. О.И. Чистякова. М. : Юридическая литература, 1988. Т. 6.
12. Соловьев О.Ф. Русские масоны. М. : Яуза-пресс, 2007.
13. 1812 год... Военные дневники. М. : Сов. Россия, 1990.
14. Шильдер Н.К. Александр I. Его жизнь и царствование: иллюстрированная история. М. : Эксмо, 2010.
15. Шишко Л.Э. Рассказы из русской истории : репринт. Одесса, 1917. М. : Фирма АРТ, 1991.
16. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Биографии : в 12 т. / отв. ред. В.Н. Хитров. М. : Большая Российская энциклопедия, 1994. Т. 5.

O.A. Nikonov

«UNRECOGNIZED» FAVOURITE – P.A. ZUBOV

A favoritism strengthened at the court of Empire in 18 century had a considerable impact on the pace and character of the economic and political development of the country. The author attempts to make an objective analysis of the role of the last Catherine the Great's favorite – P.A. Zubov in pursuing state reforms in the end of the 18th and the beginning of 19th century.

Keywords: Russian Empire, a favorite, Ekaterina II, P.A. Zubov, home policy, reforms.

**УВЕКОВЕЧИВАНИЕ ИМЕНИ
АРХИЕПИСКОПА МЕЧИСЛОВАСА РЕЙНИСА
ВО ВЛАДИМИРЕ**

Статья знакомит с деятельностью литовцев в 2010 – 2012-й годы во Владимире, направленной на увековечивание имени заключенного Владимирского централа, Вильнюсского архиепископа Мечисловаса Рейниса. Представлен анализ основных направлений работы: изучения архивных данных дела М. Рейниса, проведения памятных мероприятий, выступлений с результатами научных изысканий. В статье также дан обзор деятельности помощи священника и прихожан церкви Святого Розария Пресвятой Девы Марии во Владимире по увековечиванию памяти и распространению информации о М. Рейнисе.

Ключевые слова: Мечисловас Рейнис, Владимирский централ, Католическая церковь, памятные доски, увековечивание имени М. Рейниса.

Архиепископ Мечисловас Рейнис – одна из ярчайших личностей Литвы первой половины XX века, повлиявших на укрепление государственных позиций, расцвет науки и культуры, укрепление духовности народа, формирование его католического мировоззрения, воспитание католических ценностей. Бог одарил Мечисловаса Рейниса мудростью и чуткой душой, он научился трудолюбию и ответственности, и эти черты характера он воспитывал в себе на протяжении всей жизни.

М. Рейнис родился 3 февраля 1884 года на хуторе Мадагаскарас (приход Даугайляй, Утенский уезд). Он был самым младшим из 11 детей [3]. Гимназию им. Александра III в Риге (Латвия) он окончил в 1900 году с золотой медалью. Затем он продолжил обучение в Вильнюсской семинарии, учился в Санкт-Петербургской духовной академии (1905 – 1909). За работу «*Apparito christianisimi multum contulit ad promovendam doctrinam morum*»

(«Появление христианства очень способствовало повышению нравственности») ему была присвоена степень магистра теологии (1909).

В 1909 – 1914-й годы М. Рейнис углублял знания в Институте философии при Лёвенском университете (Бельгия). За диссертацию «*Theorie de Vl. Soloviev sur la fondement de la moralite*» («Основы нравственной теории Владимира Соловьева») ему была присвоена докторская степень по философии (1912). М. Рейнис – литовский ученый, который одним из первых познакомил Запад с русским философом и теологом Владимиром Соловьевым (28.01.1853 – 08.08.1900), объединившим в своих работах философию и науку о христианстве, пропагандировавшим идею единения Католической, Православной и Протестантской церквей.

В 1914 году М. Рейнис вернулся в Литву, накопив большой багаж знаний, выучив 9 языков, приобретя опыт

Востока и Запада, который он использовал в своей разносторонней деятельности.

М. Рейнис работал в Вильнюсе (1914 – 1922), Каунасе (1922 – 1926), Вилкавишкисе и Каунасе (1926 – 1940) и снова в Вильнюсе (1940 – 1947) до дня своего ареста 12 июня 1947 года. Он был приговорен к восьми годам лишения свободы и отправлен в тюрьму строгого режима – во Владимирский централ (Россия).

В разносторонней деятельности М. Рейниса выделяются пастырское, педагогическое, научное, общественное, политическое и другие направления католической деятельности. М. Рейнис публиковал в научной и периодической печати статьи по вопросам философии, религии, педагогики, психологии, а также по актуальным в обществе вопросам. Важно отметить, что Рейнис, обнаружив нехватку знаний по психологии у педагогов в Литве, перевел с русского языка учебник Георгия Челпанова по психологии (1921), создал литовскую психологическую терминологию, основал в Литовском университете (позже названном именем Витовта Великого) кафедру теоретической и экспериментальной психологии и долгое время руководил ею (1922 – 1940).

Активная общественная деятельность достигла и политического уровня : М. Рейнис занял пост министра иностранных дел Литвы (25.09.1925 – 20.04.1926). Он начал налаживать весьма непростые связи между Литвой и Святым Престолом. М. Рейнис немало сделал для улучшения отношений с

Советским Союзом. По его инициативе Каунас посетил Нарком иностранных дел СССР Георгий Чичерин (02.12.1872 – 07.07.1936): возвращаясь из столицы Германии Берлина, он остановился в Каунасе, где оба министра обменялись речами. Несмотря на то, что договор с СССР был подписан позже, вклад М. Рейниса в его заключение неоспорим. М. Рейнис подготовил первый проект договора о ненападении между Литвой и СССР (в январе 1926 года).

8 ноября 1953 года М. Рейнис умер во Владимирском центре, место его захоронения на Владимирском городском кладбище неизвестно.

20 февраля 1989 года судебная коллегия по уголовным делам Верховного Суда Литовской ССР отменила решение министра внутренних дел, принятое на особом заседании 15 ноября 1947 года, и приостановила уголовное дело М. Рейниса за отсутствием состава преступления, а 22 февраля заместитель председателя Верховного Суда Миколас Игнотас подписал указ о реабилитации М. Рейниса (№ 8к-12/89).

16 февраля 2009 года архиепископ Мечисловас Рейнис как участник сопротивления советскому режиму, умерший в ссылке, награжден (посмертно) Большим командорским крестом ордена Креста Витиса.

Архиепископ М. Рейнис – один из девяти литовцев, провозглашенных Слугами Божьими. Начат процесс его беатификации – причисления к лику блаженных.

Формы увековечивания имени М. Рейниса в Литве

В девяти городах и местечках Литвы – Вильнюсе, Каунасе, Мариямполе, Утяне, Мадагаскарасе (Утянский район), Даугайляе, Салакасе, Анталепте, Скапишкисе – находятся более тридцати памятных предметов искусства, прославляющих М. Рейниса: кресты, часовенный столб, Рупинтоелис (традиционная для литовского народного творчества деревянная скульптура «Иисус Скорбящий»), барельефы, скульптура, картины, витражи. Имя М. Рейниса прославляют экслибрисы, конверты, почтовая марка. Личности М. Рейниса посвящены выставки, его именем названы улицы, опубликованы статьи в литовской периодике, написаны научные работы, подготовлены специальные издания [4].

Именем М. Рейниса названы аудитории в университете им. Витовта Великого в Каунасе и в Литовском университете образовательных наук в Вильнюсе. В последнем создан Исследовательский центр христианской антропологии имени архиепископа М. Рейниса. Для координации работ по прославлению имени М. Рейниса в 2003 году в Утянском уезде создана комиссия по увековечиванию и поминанию имени архиепископа М. Рейниса.

О М. Рейнисе напоминают и символические могилы, в которых захоронена земля, перенесенная с Владимирского городского кладбища.

Сведения о М. Рейнисе распространены также во Львове (Украина) [1, 2] и во Владимире (Российская Федерация).

Деятельность во Владимире по увековечиванию имени М. Рейниса в 2010 и 2012 годы

В 2010 году во Владимире была начата целенаправленная деятельность по увековечиванию имени мученика – сына литовского народа, Слуги Божьего, архиепископа М. Рейниса. Она включает четыре основных направления:

1. Исследование дела заключенного Владимирского централа М. Рейниса.
2. Распространение портретов М. Рейниса.
3. Установка памятных досок.
4. Устное и письменное распространение информации о жизни и деятельности М. Рейниса: доклады на конференциях, буклеты, передвижная выставочная экспозиция, выступления во время встреч.

Детализируем упомянутые направления по увековечиванию имени М. Рейниса.

Работа в архиве. Министр внутренних дел Российской Федерации при содействии бывшего посла Литовской Республики в Российской Федерации Антанаса Винкуса в 2010 году подписал именную ноту д-ру А. Василяускаене, первой литовке, которой было разрешено ознакомиться и исследовать дела в архиве Владимирского центра. Были выбраны дела трех заключенных: двух литовских священников – Мечисловаса Рейниса и Владаса Миронаса (22.06.1880 – 18.02.1953) и украинца Климентия Шептицкого (17.11.1869 – 01.05.1951), архимандрита католического (униатского) ордена студитов восточного (греческого) обряда, причисленного в 2001 году к лику блаженных.

На основе архивных материалов в литовском [6] (Arkivyskupas Mečislovas Reinys: kalinio Mečislovo Reinio asmens byla Nr. 3145) и украинском [2] научных изданиях были опубликованы статьи.

Распространение портретов М. Рейниса. 28 октября 2010 года во владимирской церкви Святого Розария Пресвятой Девы Марии был помещен привезенный из Литвы портрет Слуги Божьего архиепископа Мечисловаса Рейниса (дар родственника М. Рейниса ректора Литовского университета образовательных наук, академика Альгирдаса Гайжутиса). Портрет освятил о. Сергей Зуев. Другой портрет М. Рейниса – дар мэра Утянского района Альвидаса Катинаса – подарен музее Владимирского центра (куратор музея – подполковник в отставке Игорь Закурдаев).

Важно отметить, что сама церковь Святого Розария Пресвятой Девы Марии во Владимире была построена в 1891 – 1892 годы и освящена в 1894 году, настоятелями в этой церкви были и литовцы. В 1930 году советская власть закрыла церковь. В 1992 году она была возвращена верующим, а 24 июля 1993 года – повторно освящена.

Служащий настоятелем этой церкви с 2004 года священник о. Сергей Зуев очень интересуется Литвой и ее мучениками, поэтому ему близка и дорога память о Слуге Божьем М. Рейнисе: он способствует всем начинаниям по увековечиванию имени М. Рейниса и поддерживает людей, работающих в этой сфере [13].

Памятные доски. 30 октября 2010 года в мемориале Князь-Владимирского кладбища открыты памятные доски М. Рейнису и К. Шептицкому, пополнившие ансамбль мемориала кладбища. На памятной доске на литовском и русском языках написано: «Министр иностранных дел Литовской Республики, профессор, архиепископ Мечисловас Рейнис», внизу дата – «1884 – 1953». В процедуре открытия памятных досок участвовал посол Литовской Республики в Российской Федерации Антанас Винкус, другие сотрудники посольства, приехавшие из Литвы работники министерства иностранных дел, а также группа литовцев, заботящихся о памяти М. Рейниса, – Антанас Вилунас, Зита Мацкевичене, д-р Алдона Василяускене, Игорь Герасимов. В торжествах принимали участие живущий во Владимире литовец Рамунас Бабянскас [12], а также прихожане церкви Святого Розария Пресвятой Девы Марии.

2 ноября, во время службы на кладбище, о. Сергей Зуев в присутствии литовцев и прихожан церкви Святого Розария Пресвятой Девы Марии освятил обе памятные доски.

Через два года, 6 октября 2012 года, мемориальная доска М. Рейнису открыта и освящена в церкви Святого Розария Пресвятой Девы Марии (скульптор – Виталий Валентинович Лекс). На мемориальной доске над портретом М. Рейниса выбиты его слова, сказанные в 1951 году после гибели одного из заключенных: «Не

скорбите, замученные борются вместе с нами... Они усилиют наши ряды. Пусть будут прославлены те, кто не преклонился перед неправдой. Они живут вечно». Под портретом надпись: «Слуга Божий архиепископ Мечисловас Рейнис (03.02.1884 – 08.11.1953). Благодарные миряне и священники Литвы и России. Отмечая 60-ю годовщину мученического ухода в Вечный Свет и Вечный Покой».

Изготовление памятной доски финансировало Министерство иностранных дел Литвы, об ее установке позаботились не только настоятель о. Сергей Зуев, но и литовский предприниматель Рамунас Бабянскас, работающий во Владимире с 1996 года. Памятную доску открыл вице-министр иностранных дел Литовской Республики, освятил архиепископ архиепархии Божией Матери в Москве митрополит Паоло Пецци (Paolo Pezzi), отслуживший мессу и прочитавший проповедь, которая произвела большое впечатление на всех собравшихся. У памятной доски сказал речь и представитель Русской Православной Церкви протоиерей, ректор Духовной семинарии Георгий Горбачук, передавший архипастырское приветствие от архиепископа Владимирского и Суздальского Евлогия со словами глубокого уважения.

Следует отметить, что сразу после возвращения и освящения церкви Святого Розария Пресвятой Девы Марии в ней была повешена доска «Вечная вам награда на небесах», на которой перечислены девять имен. Первая запись на

ней – «Архиепископ Реймис». В памяти людей не осталось имени архиепископа, в фамилии даже вместо буквы «н» вписана буква «м», нет ни даты рождения, ни даты смерти. Однако эта запись свидетельствует о том, что время не может одержать победу над духовным превосходством. Духовность М. Рейниса распространялась за толстыми тюремными стенами и после смерти, она не исчезла и спустя почти полвека [5, 8, 10].

Распространение сведений о личности М. Рейниса

Конференции. О Слуге Божьем М. Рейнисе верующие и все интересующиеся им узнали и из докладов, иллюстрированных слайдами, которые были прочитаны на трех международных конференциях во Владимире. Конференция «Кровь мучеников – основа для новых христиан» проходила в церкви Святого Розария Пресвятой Девы Марии 29 октября 2010 года. В зале музея 30 октября 2010 года прошла конференция памяти жертв политических репрессий, а конференция «Покровские чтения» была проведена 30 ноября 2012 года [11] на Филологическом факультете Владимирского государственного университета им. А.Г. и Н.Г. Столетовых.

На всех конференциях доклады читала д-р А. Василяускене. Интересующиеся личностью М. Рейниса не только больше узнали, но и увидели фотографии мест в Литве, связанных со Слугой Божьим архиепископом М. Рейнисом и с увековечиванием памяти о нем.

Буклеты. По случаю открытия и освящения мемориальной доски в церкви Святого Розария Пресвятой Девы Марии из Литвы были привезены буклеты на русском языке (автор текста – д-р Алдона Василяускене, перевод на русский язык – д-р Дануте Сабромене и д-р Светлана Власова) и небольшие портреты М. Рейниса с молитвой. В красочном, иллюстрированном фотографиями буклете приведены важнейшие факты из жизни и деятельности М. Рейниса, размещена молитва на русском языке, имприматур которой предоставил архиепископ Паоло Пецци [7, 9]. Благодаря буклету посетители церкви Святого Розария Пресвятой Девы Марии смогли больше узнать о М. Рейнисе.

29 октября 2010 года в церкви Святого Розария Пресвятой Девы Марии создан передвижной стенд, на котором представлены копии вышедших в Литве публикаций, обильно иллюстрированных фотографиями из Владимира.

О М. Рейнисе, его жизни и деятельности говорилось в приходском зале церкви Святого Розария Пресвятой Девы Марии во время встреч с верующими и туристами, посещающими Владимир.

О работе, проделанной автором статьи во время четырех поездок во Владимир [7] (19 сентября – 1 октября 2010 г.; 27 октября – 4 ноября 2010 г.; 6 октября 2012 г.; 28 ноября – 2 декабря 2012 г.), были подготовлены публикации в литовской периодике, изданы научные статьи, рассказывалось в

приходах литовских церквей, в передачах на радио («Радио Марии», Литовское национальное радио), читались доклады на конференциях и симпозиумах. В работе автору помогало множество людей, особо хотелось бы отметить тех, кто помогал увековечить память о М. Рейнисе (о. Сергей Зуев, Рамунас Бабянскас и др.).

Статьи в периодике были посвящены шести основным темам. Это статьи об истории города Владимира, до сих пор действующего в нем централа и единственной в городе католической церкви Святого Розария Пресвятой Девы Марии; другие статьи посвящены делу заключенного М. Рейниса, хранящемуся в архиве Владимирской тюрьмы; помимо этого, литовской общественности были представлены люди, популяризирующие имя М. Рейниса в России и Владимире: итальянка Джована Паравичини, русский о. Сергей Зуев, поляк Валентина Юрганова и литовец Рамунас Бабянскас; четвертая группа статей посвящена увековечиванию имени М. Рейниса во Владимире в 2010 и 2012 годы (в статьях детализируются различные формы и способы); статьи, отнесенные к пятой группе, – распространение сведений о проведенной работе во Владимире на различных мероприятиях (конференциях, симпозиумах, встречах и др.); шестая группа статей посвящена конкретным лицам – это благодарности, рассказ о проделанной работе на «Радио Мария» в посвященной специально этому радиопрограмме.

Работа по увековечиванию имени архиепископа М. Рейниса во Владимире стала основанием для того, чтобы настоятель церкви Святого Розария Пресвятой Девы Марии о. Сергей Зуев вместе с семьей прихожанами (Рамунасом Бабянскасом, Луизой Грибовской с мужем Станиславом Грибовским, Любовью Кутсейой, Любовью Люгге, Александром Норкиным и Раисой Шауловой) отправился 29 апреля – 3 мая 2013 года в первую паломническую поездку в Литву по пути увековечивания имени М. Рейниса [7].

Первое паломничество по пути увековечивания имени М. Рейниса (до этого в Литве такое молитвенное путешествие не практиковалось), которое совершили верующие из Владимира, оставило о себе хорошую память.

Две встречи украинских монахов ордена Св. Василия Великого и русских паломников в Вильнюсе и Скапишкисе (Купишкский район) связали не только литовца Мечисловаса Рейниса и украинца Климентия Шептицкого, но через них и представителей трех национальностей: литовцев, украинцев и русских, а небольшой городок Скапишкис, в котором в честь М. Рейниса в 2007 году был поставлен часовенный столб, а в 2013 году – Рупинтоелис, или «Иисус Скорбящий», стал важным связующим звеном.

Выводы

Ученый, педагог, общественный деятель, политик, меценат, Слуга Божий, архиепископ Мечисловас Рейнис

(03.02.1884 – 08.11.1953) – одна из ярчайших личностей первой половины XX века в Литве, повлиявших на укрепление государственных позиций, расцвет науки и культуры, укрепление духовности народа, формирование его католического мировоззрения, воспитание католических ценностей.

Имя М. Рейниса увековечено во множестве форм: в произведениях искусства, названиях аудиторий и научно-исследовательских центров, комиссии по увековечиванию памяти, в названиях улиц, памятных досках, постоянных выставках, в статьях в литовской периодической печати, научных работах, специальных изданиях и др.

Увековечивание памяти о М. Рейнисе распространилось за пределы Литвы, в частности на Украине.

В последнее время выявляется важность Владимира, в центре которого М. Рейнис провел последние шесть лет жизни (1948 – 1953), место его захоронения на Князь-Владимирском кладбище неизвестно.

Проведенное в 2010 году детальное ознакомление с делом заключенного М. Рейниса стало толчком для увековечивания его имени во Владимире.

Работы, проведенные в 2010 – 2012 годы: в церкви Святого Розария Пресвятой Девы Марии повешен портрет М. Рейниса и открыта мемориальная доска, кроме того, в мемориале Князь-Владимирского кладбища открыты памятные доски М. Рейнису и К. Шептицкому, пополнившие ансамбль

мемориала кладбища. Сведения о М. Рейнисе распространялись на конференциях, встречах, во время бесед. Привезенные из Литвы во Владимир красочные буклеты содержали краткий обзор важнейших фактов биографии М. Рейниса.

Работа по увековечиванию имени архиепископа М. Рейниса во Владими-

ре стала основанием для паломнической поездки в Литву по пути увековечивания имени М. Рейниса прихожан церкви Святого Розария Пресвятой Девы Марии.

Уважение к своей истории побуждает развивать религиозные и культурные связи между русским, украинским и литовским народами.

Библиографические ссылки

1. Васіляускене А. Архієпископ Мечисловас Рейніс в художніх пам'ятках // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. Книга 2. Львів : Логос, 2010. С. 596 – 605.
2. Василяускене А. Слуга Божий архиепископ Мечисловас Рейнис и блаженный Климентий Шептицкий: мученики Владимирского централа // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник 2011 рік. Книга 1. Львів : Логос, 2011. С. 559 – 579.
3. [Autorius nenurodytas]. Arkivyskupas Mečislovas Reinys. Chicago: Lietuvių krikščionių demokratų sąjunga, 1977. P. 224.
4. Šukys A. Mečislovo Reinio kūrybos dvasingumas: istorinė įamžinimo apžvalga // Jaunųjų mokslininkų darbai. VŠĮ: Šiaulių universiteto leidykla, 2008. 1 (17). P. 43 – 50.
5. Vasiliauskiene A. Arkivyskupas Mečislovas Reinys – dvasinių vertybių puoselėtojas // Dvasingumas žmogaus pasaulyje. Antrasis, papildytas leidimas. Kolektyvinė monografija / Kolektyvinės monografijos sudarytojai ir rengėjai: Jonas Kievišas, Rimantė Kondratienė. Vilnius : Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla, 2011. P. 218 – 231, 403 – 404.
6. Vasiliauskiene A. Arkivyskupas Mečislovas Reinys: kalinio Mečislovo Reinio asmens byla Nr. 3145 // Genocidas ir rezistencija. 2011. 1 (25). P. 146 – 179.
7. Vasiliauskiene A. Arkivyskupas Mečislovas Reinys tautų atmintyje: piligrimų kelias // Soter. Religijos mokslo žurnalas. Kaunas : VDU, 2014. T. 51 (79). P. 43 – 73.
8. Vasiliauskiene A. Istorinė atmintis kultūrų sankirtoje: arkivyskupo M. Reinio dvasinis paveldas // Dvasingumo ugdymas. Kolektyvinė monografija / Kolektyvinės monografijos sudarytojas ir rengėjas Jonas Kievišas. Vilnius : Edukologija. 2012. P. 290 – 313, 552 – 553.
9. Vasiliauskiene A. Mečislovas Reinys – tautos kultūrinėje atmintyje // Inveniensi quaero. Ieškoti, rasti, nenurimti. Mokslo straipsnių rinkinys/ redakcinės kolegijos

- pirmininkė prof. dr. (HP) Grasilda Blažienė. Vilnius : Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla, 2011. P. 695 – 720.
10. Vasiliauskiene A. Piligrimystė – arkivyskupo M. Reinio dvasinio palikimo reiškiny / Ugdymo dvasingumo kontekstas. Kolektyvinė monografija / Monografijos sudarytojas ir rengėjas Jonas Kievišas. Vilnius : Žuvėdra, 2014. P. 317 – 325, 386 – 387.
 11. Vasiliauskiene A. „Pokrovskio skaitymai“ Vladimire // Lietuvos aidas. 2013. Sausio 26. Nr. 19, 20, 21. P. 7.
 12. Vasiliauskiene A. Svečias iš Vladimiro – Ramūnas Babenskas // Lietuvos aidas. 2013. Kovo 20. Nr. 61, 62, 63. P. 6.
 13. Vasiliauskiene A. Susitikimai Rusijoje ieškant dokumentų apie arkivyskupą Mečislovą Reinį. 1. Arkivyskupo M. Reinio vardo garsintojas t. Sergiejus Zujevas // Lietuvos aidas. 2010. Spalio 13. Nr. 239, 240, 241. P. 6 – 7.

A. Vasiliauskiene

THE PERPETUATION OF THE MEMORY OF ARCHBISHOP MEČISLOVAS REINYS IN VLADIMIR

The article introduces the work of Lithuanians in Vladimir in 2010 – 2012 aimed at the perpetuation of the memory of Archbishop of Vilnius Mečislovas Reinys (3/2/1884 – 8/11/1953), prisoner of the Vladimir central (the central strict regime prison): the archival studies of M. Reinys' prison file; portraits of M. Reinys brought from Lithuania and given as a gift to the Catholic church of Vladimir and the museum of the Vladimir central; the unveiling of the commemorative plaques in the cemetery and the church leaflets and holy cards with a prayer published in Lithuania which were handed out to the parishioners of the Church of the Saint Virgin Mary Our Lady of the Rosary and other visitors of this church; three reports made at the church and the museum (2010) and Aleksander Grygoryavich and Nikoly Grygoryavich Stoletovs state university of Vladimir (2012). The article outlines the contribution of Father Serhiej Zuyev, parson of the Saint Virgin Mary Our Lady of the Rosary church in Vladimir and its parishioners to the perpetuation of the memory of M. Reinys and their efforts to propagate the message about the servant of God Mečislovas Reinys far from his homeland.

Keywords: Mečislovas Reinys, Vladimir central, Catholic church, commemorative plaques, perpetuation of the memory of M. Reinys.

УДК 821.161.1

М.М. Гельфонд

НЕОКОНЧЕННАЯ СТАТЬЯ БРОДСКОГО О БОРАТЫНСКОМ (1965): ТЕКСТ И КОНТЕКСТ

Работа посвящена неопубликованной статье Иосифа Бродского о Боратынском, написанной в Норенской в 1965 году и хранящейся в архиве поэта. Данная статья рассматривается в нескольких контекстах: рецепции Боратынского в поэзии ленинградского андеграунда, формирования биографического мифа Бродского и поэзии Бродского 1960-х годов. В частности, высказывается предположение о том, что предпринятое Бродским сопоставление двух изданий Боратынского сыграло значительную роль в формировании структуры книги стихов «Остановка в пустыне».

Ключевые слова: Бродский, Боратынский, Томашевская-Медведева, «Остановка в пустыне», рецепция, ленинградский андеграунд, поэтика жанра, структура сборника, эдиционная практика.

В 1965 году, находясь в ссылке в деревне Норенская Архангельской области, Иосиф Бродский начал писать статью о Евгении Боратынском¹ – одном из наиболее значимых для него русских поэтов. Эта статья не была завершена и впоследствии не публиковалась – она сохранилась в ленинградском архиве поэта и представляет собой два листа машинописи с небольшой рукописной правкой Владимира Марамзина. Приведем ее текст полностью и постараемся максимально восстановить тот контекст, в котором она создавалась:

¹ В тексте нашей статьи фамилия поэта пишется через О – Боратынский. В приведенной далее статье Бродского и других цитатах сохраняется написание, принятое авторами. О разночтениях в написании фамилии см.: Песков А.М. О правописании фамилии поэта // Летопись жизни и творчества Е.А. Боратынского. М. : Новое литературное обозрение, 1988. С. 472.

«Русской литературе 19 века понадобилось всего сто лет, чтобы стать классической. Сто лет оказались критическим сроком, тем более, что за это время в России произошли перемены социального и, следовательно, нравственного порядка, приведшие к общественной и духовной обстановке и атмосфере, прямо противоположным тем, в которых работали писатели минувшего столетия. За сто лет читатель не только увеличился, но и изменился. И чем больше находит через сто лет себе читателей автор, тем достоверней ценность и ошутимей значение его творчества.

14 июля с.г. исполнилось сто двадцать лет со дня смерти Евгения Абрамовича Баратынского. К столетию этой даты, т.е двадцать лет назад (в 1945 г.) Гослитиздат выпустил в свет том стихотворений, составленный

редактором И.Н. Медведевой. Критические сто лет и замечательная редактурa подарили современному читателю великолепного поэта классика. Собственно говоря, вероятно не следует разделять роль времени и роль редактора, тем более что позволительно сказать, что последний является как бы следствием первого. До 1945 г. неоднократно предпринимались издания Баратынского, но книги производили довольно бессвязное, рыхлое впечатление, что, при всех необычайных достоинствах автора, все же несколько отдаляло от него читателя. Одним росчерком пера, т.е. разбив том на шесть разделов (элегии, послания, эпиграммы и т.д.), редактор книги 1945 года представил нам поразительный в своей стройной ясности, законченности, целостности, устремленности, поистине классический образ поэта. Это воистину стройное здание, прекрасных пропорций, где все элементы подчинены внутреннему единству – единой мысли, которая опирается на них, как свод на стены. И возносится вверх – как свод.

Баратынский умер 44 лет, и его поэтическое наследие уместается в одном томе. Тем не менее, все последующие литературные группировки, за исключением футуристов, – символисты, акмеисты, сменовеховцы и др., даже поэты пролеткульта поднимали его на щит и делали его своим знаменем. Но в конечном счете это не способствовало успеху его у массового читателя. Это обстоятельство интересно, пожалуй, только тем, что абсолютно различные по своим идейным и эстетическим устремлениям поэты в отношении Баратынского проявляли единодушие.

Именуемый поэтом пушкинской поры, Баратынский принадлежит к ней только географически – по времени, по биографии. На самом деле в русской поэзии не было, пожалуй, явления более индивидуального, более ни с чем не совместимого...» [1].

Прежде всего, необходимо отметить ту роль, которую сыграла личность и поэзия Баратынского в среде ленинградской неподцензурной поэзии андеграунда. По словам одного из ее лидеров, Виктора Кривулина, «Баратынский – это ключевая фигура для ленинградской поэзии. На поэтов 60-ых, 70-ых годов он имел влияние гораздо более сильное, нежели, скажем, Пушкин, Хлебников или Мандельштам» [7, с. 349]. Отметим, что ленинградская поэзия названных десятилетий представляет собой явление чрезвычайно неоднородное, соединившее в себе подцензурную словесность и, по словам В.Б. Кривулина, «дух культуры подпольной», подчеркнутое следование классической традиции, принятое в околоахматовском кругу, и неофутуризм «филологической школы»². Тем не менее Баратынский стал своего рода «общим знаменателем» поэзии этого периода. Именно в этом качестве – как примета времени и среды – том его стихов упоминается в стихотворении Евгения Рейна «Дельта» (1976): «Вот полочка: стишки и детективы, / Два номера “Руна” и “Аполлона”, / “Плейбой”, и “Новый мир”, и Баратынский, / Тетради с выписками, все полупустые....» [15, с. 260].

² Куллэ В. Спасибо // «Филологическая школа». Тексты. Воспоминания. Библиография / сост. В. Куллэ, В. Уфлянд. М., 2006. С. 5 – 10.

Различие творческих установок ленинградских поэтов 1960 – 1980-х годов во многом определило многообразие форм рецепции Боратынского: это и эпиграфы из его стихов, и включение цитат как в контекст серьезных философских медитаций, так и в языковую игру, и «реконструкция» сюжетов Боратынского в их приложении к парадоксальным реалиям XX века, и сотворение, а отчасти и развенчание биографических мифов, так или иначе связанных с ним. Приведем лишь некоторые примеры: эпиграф «Но я живу и на земле мое / Кому-нибудь любезно бытие» предваряет напечатанную в «Антологии “40”» (1977) подборку стихов минималиста Леонида Виноградова, около десятка стихотворений Александра Кушнера, Виктора Кривулина и Льва Лосева представляют собой развернутые вариации на заданные Боратынским темы³. Все это – тот контекст, в котором формируется автобиографический миф Иосифа Бродского, долгое время непосредственно соотносившего себя с Боратынским.

По словам Д.М. Магомедовой, биографическая легенда (или автобиографический миф) – это «исходная сюжетная модель, получившая в сознании поэта онтологический статус, рассматриваемая им как схема собственной судьбы и постоянно соотно-

симая со всеми событиями его жизни, а также получающая многообразные трансформации в его художественном творчестве» [13, с. 9]. Биографическая легенда Бродского, по крайней мере, на этапе ее формирования была непосредственно связана с тем, что можно назвать «моделью Боратынского». В частности, именно с воздействием поэта XIX века Иосиф Бродский связывал момент своей «поэтической инициации». В устных новеллах об этом событии он неизменно акцентировал эпизод, относящийся к июню 1961 года, когда в Якутске, в ожидании отправки геологической партии, Бродский купил книгу Е.А. Боратынского из серии «Библиотека поэта» (в разговоре с Е.Б. Рейном этот эпизод, видимо, ошибочно датирован 1959-м годом). Это событие, которое могло бы оказаться заурядным в иных обстоятельствах, сыграло огромную роль в судьбе Бродского, под влиянием книги стихов предшественника резко переломившего свою жизнь. В разговоре с Е.Б. Рейном Бродский рассказывает об этом так: «...читать мне было нечего, и когда я нашел эту книжку и прочел ее, тут-то я все понял: чем надо заниматься. По крайней мере, я очень завелся, так что Евгений Абрамыч как бы во всем виноват» [16, с. 34]⁴.

³ Подробнее о рецепции Боратынского в поэзии ленинградского андеграунда см.: Гельфонд М. М. «Я читал Боратынского...»: Виктор Кривулин // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. № 1. Ч. 2. Н. Новгород : Изд-во Нижегород. госуниверситета, 2013. С. 51 – 55 ; Её же. Боратынский в петербургской неофициальной поэзии XX века // Иосиф Бродский: проблемы поэтики : сб. науч. тр. и материалов / ред.: А. Г. Степанов, И. В. Фоменко, С. Ю. Артёмова. М. : Новое литературное обозрение, 2012. С. 353 – 366.

⁴ Е.Б. Рейн брал у Бродского интервью для несостоявшегося документального фильма. Речь идет об издании: Боратынский Е. А. Полное собрание стихотворений. Л., 1957 (серия «Библиотека поэта»). По всей вероятности, относя это событие к 1959 году, Бродский ошибся в дате: в экспедиции в Якутске он был в 1961 году (в 1959 году он был в экспедиции в Восточной Сибири), 19-м июня 1961 года датировано стихотворение «Памяти Е.А. Боратынского». В. Полухина также датирует знакомство Бродского со стихами Боратынского июнем 1961 года (см.: Полухина В. Иосиф Бродский. Жизнь, труды, эпоха. СПб., 2008. С. 49).

Значение Боратынского в сознании Бродского этим не ограничивалось. Характеризуя его мировоззрение начала 1960-х годов, Я.А. Гордин подчеркивает, насколько важное место в нем «заял зрелый Боратынский с его недекларируемой внутренней независимостью, подчеркнутой отстраненностью от житейских бурь и стоическим стремлением осознать ужас земного существования» [6, с. 146]⁵. Жизнь Боратынского становится для Бродского своеобразным эталоном жизни поэта вообще: «Я помню, как Иосиф говорил, что именно Боратынский и поставил перед ним вопрос – поэт он или не поэт. И если поэт, то должен жить как поэт» [6, с. 146].

Потребность «жить как поэт» заставила Бродского неожиданно уехать из геологической экспедиции в нарушение общепринятой этики. Несмотря на то, что причины этого отъезда, позже поставленного ему в вину, были значительно сложнее [14, с. 48 – 49], сам Бродский объяснял этот поступок именно так. По его словам, «первые свои по-настоящему хорошие стихи» [14, с. 49] он написал именно после возвращения из Якутии. И действительно, второй половиной 1961 года датируются «Петербургский роман», «Июльское интермеццо», поэма «Шествие» – произведения, с одной стороны, определившие поэтический голос молодого Бродского, с другой – свидетельствующие о глубоком прочтении Боратынского. В частности, как отмечает В.А. Куллэ, «заявленное в “Июльском интермеццо” отношение к

смерти восходит к столь любимому Бродским Боратынскому» [8]. Очевидно, что потрясение, произведенное на Бродского лирикой предшественника, было очень значительным, причем оно было обусловлено как особенностями его поэтики, так и влиянием его личности.

В написанном «по горячим следам» первого прочтения стихотворении «Памяти Е.А. Баратынского» (19 июня 1961 года) Бродский стремится осмыслить логику судьбы своего предшественника. Текст его строится на соединении советских историко-литературных клише (возможно, еще не вполне осознаваемых в этом качестве самим Бродским) и едва намеченного им круга метафизических тем и образов. Первые, вероятно, восходят к вступительной статье издания «Библиотеки поэта» 1957 года, написанной Еленой Николаевной Купреяновой. Боратынский, не имевший отношения к восстанию 14 декабря⁶, предстает в стихотворении Бродского едва ли не декабристом: «И жизни после декабря / Так одинаково разбиты» [3, т. 1, с. 60 – 61]. Именно такая – в сущности, единственно возможная в советском литературоведении – трактовка судьбы поэта предложена Е.Н. Купреяновой: «...он воспринял поражение декабристов и наступившую вслед за тем реакцию как полное крушение всех лучших стремлений и надежд своей юности» [2, с. 10]. В то же время ряд образов и мотивов этого стихотворения

⁵ Я.А. Гордин датирует это высказывание осенью 1963 года.

⁶ Единственный отклик Боратынского на восстание и последующие события – стихотворение «Стансы» 1827 года: «Я братьев знал; но сны младые / Соединили нас на миг: / Далече бедствуют иные, / И в мире нет уже других».

Бродского непосредственно связан с лирикой Боратынского: так, образ души, видевшей «одни великие утраты», очевидно, навеян стихотворением Е.А. Боратынского «На что вы, дни! Юдольный мир явления...». Судьба «поэтов пушкинской поры» у Бродского проецируется на судьбу его дружеского круга: «Пока старательны пиры, / романы русские стандартны».

Конечно, и в начале 1960-х годов, и позже, в пору ссылки в Норенскую и возвращения из нее, речь идет не столько о сознательном «жизнестроительстве» Бродского, сколько о реакции на обстоятельства, постоянно сверяемой с поэзией Боратынского. Судьба и жизненная позиция Боратынского становятся для Бродского своего рода точкой отсчета. Проводя аналогию между пушкинской плеядой и четверкой тех, кто позже будет назван «ахматовскими сиротами», Бродский неизменно отводит себе место Боратынского. Так, в разговорах с С.М. Волковым Бродский вспоминал: «...в свое время в Ленинграде возникла группа, по многим признакам похожая на пушкинскую плеяду... Каждый из нас повторял какую-то роль... Я, со своей меланхолией, видимо, играл роль Боратынского. Эту параллель не надо особенно затягивать, как и вообще любую параллель. Но удобства ради ей можно время от времени пользоваться» [5, с. 301].

«Атрибуты литературной репутации» [13, с. 8] Бродского также в значительной степени связаны с Боратынским. Так, именно с рассказа о пометке Бродского в томе Боратынского (речь идет о том же издании «Библиотеки поэта» 1957 года) начинается свои

воспоминания А.С. Кушнер [9, с. 312]. Задолго до того, как Бродский в своей Нобелевской лекции привел строчку Боратынского о «лица необщем выраженье», А.С. Кушнер процитировал ее по отношению к самому Бродскому: «Приятель мой строг, / Необщей печатью отмечен, / И молод, и что ему Блок?» [9, с. 60], а в написанном на отъезд Бродского стихотворении «Смотри же нашими глазами....» появляется *пироскаф*, отсылающий к предсмертному стихотворению Боратынского: «Взойдя по лестничке с опаской, / На современный пироскаф, / Дуреху с кафедры славянской, / Одной рукой полуобняв, / Для нас, тебя на горизонте / Распознающих по огням, / Проверь строку из Пиндемонти, / Легко ль скитаться здесь и там?» [10, с. 229]. С «Пироскафом» позже будет связано и соединение Бродского и Боратынского в автобиографическом стихотворении Л. Лосева «Один день Льва Владимировича»: «У моря над тарелкой макарон / Дней скоротать остаток по-латински, / Слезою увлажняя окоем, как Бродский, / Как, скорее Баратынский, / Когда последний покидал Марсель...» [11, с. 144], причем ирония здесь распространяется не только на себя, но и отчасти – на Бродского, последовательно играющего роль Боратынского.

Особенно важным для Бродского становится опыт Боратынского во время судебного процесса и последовавшей за ним ссылки в Норенскую, поскольку ситуация «северного изгнания» вновь сближает двух поэтов. В письме к Ирине Николаевне Томашевской-Медведевой, автору вступительной статьи и комментариев к двухтомному

изданию Боратынского в «Библиотеке поэта», Бродский пишет: «Все время – в “Крестах”, на пересылках, в Столыпине – все время я читал (позволили брать книгу) Вашу статью в томике Боратынского» [4]⁷. Помимо самой ситуации, возвращающей к судьбам Н.А. Заболоцкого и В.Т. Шаламова⁸, письмо показывает, что в это время Бродский воспринимает Боратынского уже не как одного из «поэтов пушкинской поры», а как «классика» (позже, в Нобелевской лекции Бродский назовет Боратынского «великим») и заботится о том, чтобы именно таким образом он вошел в читательское сознание: «Она (статья), по-моему, действительно замечательна, ... а своим разделением (эпигр., элегии и проч.) Вы превратили его <в> классика (нужен чисто формальный прием), за какового его никак не хотят признавать. По-моему, теперь (1946 – 1964) все стало на свои места, и при переиздании следует настаивать на таком его виде. Вообще-то, наиболее трогательное впечатление <его> стихи производят вперемежку, но если будет академич. издание, нужно, чтобы он принял именно такой вид, какой придали ему Вы. <Знакомые> (в письмах) договаривают, что, м.б., пришлют мне машинку; тогда (во что бы то мне ни стало) напишу о нем статью и пошлю ее Вам, если хотите. (Если напишу). Столько неубитых медведей! – машинка, напишу ли, захотите ли. Медведей! Простите, Ирина Николаевна!» [4].

⁷ Речь идет о следующем издании: Боратынский Е.А. Стихотворения. Л. : ОГИЗ, 1945.

⁸ Подробнее об этом: Гельфонд М.М. «Читателя найду в потомстве я...»: поэты XX века – читатели Боратынского. М. : Биосфера, 2012.

Незавершенная статья о Боратынском 1965 года представляет собой первый, насколько нам известно, литературоведческий опыт Бродского. Очевидно, она была предназначена для публикации: об этом свидетельствуют перифразы идеологического характера. При этом в целом статья представляет собой не столько исследование поэтики Боратынского, сколько отзыв на подготовленное Ириной Николаевной Томашевской-Медведевой издание, вышедшее в ОГИЗе в 1945 году (о нем же речь шла и в адресованном ей письме). Расположение текстов, представленное в этом издании, действительно идет вразрез с общепринятыми эдиционными принципами: если традиционно (в том числе в двухтомнике «Библиотеки поэта» 1936 года и в одготомнике «Библиотеки поэта» 1957 года) тексты располагались в хронологическом порядке, то в огизовском издании доминирует жанровый принцип, представлявший очень важным для Бродского. Его внимание к расположению текстов в двух изданиях Боратынского (ОГИЗ-1945 и БП-1957) вряд ли стоит считать случайным. Как отмечает биограф поэта, период «северной ссылки» был связан для Бродского с кардинальной переменой мировоззрения: он «уехал в ссылку одним поэтом, а вернулся менее чем через два года другим. Перемена произошла не мгновенно, но очень быстро» [12, с. 109]; «радикальные перемены произошли в структуре самой поэтической личности, и этому новому «я» понадобились новые формы самовыражения» [12, с. 113]. Об этом пишет и сам Бродский И.Н. Томашевской-Медведевой: «Все как-то мелькает по сторонам, но дело

не в нем. Внутри какая-то неслыханная бесконечность и отрешенность, и я разгоняюсь все сильнее и сильнее» [4]. Настало время осознать себя автором книги стихов, и, вернувшись из ссылки, Бродский был обрадован, но вместе с тем и разочарован изданной в США книгой «Стихотворения и поэмы». По словам переводчика Джорджа Клайна, «он испытал разочарование, увидев, как много в книге juvenilia 1957 – 1961 годов. У него также вызвали раздражение довольно многочисленные опечатки и некоторые ошибки, хотя, я думаю, он, несомненно, понимал, что невозможно было бы выпустить безупречную в этом отношении книгу, работая с самиздатскими материалами без какого бы то ни было контакта с автором» [12, с. 134].

При подготовке следующей, первой *настоящей* книги, которой стала «Остановка в пустыне», Иосиф Бродский не просто отобрал тексты, но и продумал их расположение внутри разделов. Несмотря на то, что жанровый принцип не стал в нем определяющим, он сыграл, на наш взгляд, важную роль. Ключевые тексты

каждого из разделов уже в своем заглавии содержат отчетливую отсылку к жанровой традиции: «Рождественский романс», «Большая элегия Джону Донну», «Из старых английских песен», «Сонет», «Песни счастливой зимы», «Развивая Крылова», «Элегия», «Почти элегия», «Новые стансы к Августе» и так далее. Таким образом, введение в научный оборот неопубликованной статьи Бродского о Боратынском позволяет предположить, что сюжет автобиографического мифа получил некое продолжение в первом опыте составления авторской книги. По отношению к «Остановке в пустыне» Бродский соединил роли автора и редактора – и, вероятно, опыт сопоставления разных изданий Боратынского, предпринятый им в Норенской, сыграл здесь не последнюю роль. Раннее стихотворение «Памяти Е.А. Баратынского» оставалось для автора в прошлом, но идея построения книги, как «свода» [1], где «все элементы подчинены внутреннему единству» [1], вероятно, восходит к сопоставлению двух изданий любимого поэта Бродского.

Библиографические ссылки

1. Архив Иосифа Бродского. Ф. 1333. Ед. хр. 420.
2. Баратынский Е. А. Полное собрание стихотворений. Изд. 2-е. Л., 1957. (Серия «Библиотека поэта»).
3. Бродский И. Сочинения. В 4 т. СПб., 1992.
4. Бродский И. Письмо И.Н. Томашевской 19.01.1964 // Постскриптум. 1996. № 2. Перепечатка «Im_Werden_Verlag», 2001. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.imwerden.de/pdf/brodsky_pismo_tomaschewskoi.pdf, свободный (дата обращения: 15.11.2014).

5. Волков С. Диалоги с Иосифом Бродским. М., 2003.
6. Гордин Я. А. Переключка во мраке. Иосиф Бродский и его собеседники. СПб., 2000.
7. Кривулин В. Б. Олег Охапкин. Поэт между Афинами и Иерусалимом // Русский мир. № 2. С. 349. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.russkymir.org/download/n2/20.pdf>, свободный (дата обращения: 15.11.2014).
8. Куллэ В. А. Поэтическая эволюция Иосифа Бродского в России (1957 – 1972) : дис. ... канд. филол. наук. М., 1996. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.liter.net/=Kulle/evolution.htm>, свободный.
9. Кушнер А. С. Здесь, на земле // По эту сторону таинственной черты : Стихотворения. Статьи о поэзии. СПб., 2011.
10. Кушнер А. С. «Смотри же нашими глазами...» // То время – эти голоса: Ленинград. Поэты «оттепели». Л., 1990.
11. Лосев Л. В. Один день Льва Владимировича // Чудесный десант. Tenefly, 1985.
12. Лосев Л. Иосиф Бродский. М., 2006.
13. Магомедова Д. М. Александр Блок: биография и поэтика в свете автобиографического мифа. Siedlce, 2013.
14. Полухина В. Иосиф Бродский. Жизнь, труды, эпоха. СПб., 2008.
15. Рейн Е. Б. Дельта // Избранное. М. ; Париж ; Нью-Йорк, 1993. С. 260.
16. Рейн Е. Б. Человек в пейзаже // Арион. 1996. № 3. С. 34.

М.М. Gelfond

**UNFINISHED ARTICLE BY BRODSKY ABOUT BORATYNSKY (1965):
TEXT AND CONTEXT**

The investigation is devoted to the unpublished article written by J. Brodsky in Norenskaya (1965) and stored in the poet's archive. This article is considered in some contexts, such as: the reception of Boratinsky in the poetry of Leningrad's underground, the creation of Brodsky's autobiographical legend and Brodsky's poetry of 1960s. In particular, it is suggested that the comparison of two Boratinsky's publications was influential in the forming of structure of the Brodsky's first book "Stop in the desert".

Keywords: Brodsky, Boratinsky, Tomashevskaya-Medvedeva, "Stop in the desert", reception, Leningrad's underground, genre, structure of publication, publishing practice.

ПЕРВАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА В ТВОРЧЕСТВЕ А.Н. ТОЛСТОГО

Статья посвящена рассмотрению концепции Первой мировой войны в творчестве А.Н. Толстого. Анализируются его публицистические и художественные произведения, написанные как в 1914 – 1916-е годы, так и после Октябрьской революции 1917 года. Подчеркнута типологическая связь военной прозы А.Н. Толстого с творчеством Л.Н. Толстого. Показана эволюция взглядов писателя в изображении Первой мировой войны в романе «Сестры».

Ключевые слова: Первая мировая война, военная проза, реализм, русская литература, А.Н. Толстой.

В августе 1914 года, после объявления мобилизации в связи с началом Первой мировой войны, А.Н. Толстой отправляется на фронт корреспондентом «Русских ведомостей». В письме своему отчиму Бострому он пишет: «Я работаю в “Русских ведомостях”, никогда не думал, что стану журналистом, буду писать *патриотические* статьи. Так меняются времена. А в самом деле я стал патриотом. Знаешь, бывает так, что юноша хулит себя, презирает, считает, что он глуп и прыщав, и вдруг наступает час, когда он постигает свои духовные силы (час, которому предшествует катастрофа), и сомнению больше нет места. Так и мы все теперь: вдруг выросли, нужно делать дело – самокритике нет места – мы великий народ – будем же им» [3, с. 212].

Сознание принадлежности к великому народу, пробуждение чувства патриотизма изменило характер толстовского творчества – его тематику и тональность. Он обращается к публицистике, пишет военные рассказы. Позднее, в советское время, в своей автобиографии А.Н. Толстой скажет о

неполноте написанного о Первой мировой войне: «Началась война. Как военный корреспондент (“Русские ведомости”), я был на фронтах, был в Англии и Франции (1916 год). Книгу очерков о войне я давно уже не переиздаю: царская цензура не позволила мне во всю силу сказать то, что я увидел и переживал. Лишь несколько рассказов того времени вошло в собрание моих сочинений. Но я увидел подлинную жизнь, я принял в ней участие, содрал с себя застегнутый наглухо черный сюртук символистов. Я увидел русский народ» [5, с. 57].

Публицистика А.Н. Толстого, посвященная войне, – «По Волыни», «По Галиции», «На Кавказе» – долгое время трактовалась как свидетельство непонимания Толстым характера войны, его политической и идеологической незрелости. Лишь сравнительно недавно стали появляться работы, в которых содержится непредвзятая оценка этой части толстовского наследия [9]. Что касается военных рассказов («Обыкновенный человек», «Буря», «Под водой», «Прекрасная дама» и др.), то, по мнению А. Варламова, они

важны с точки зрения творческой переориентации художника: «Толстой не был ни солдатом, ни офицером, не был и писателем-баталистом, и его военную прозу трудно назвать удачей, – но война помогла ему сменить тему, действительно себя исчерпавшую, – изображение нравов русского дворянства. Она показала ему жизнь с иной стороны и подготовила его к тому рывку, который он сделает в 20 – 30-е годы, когда напишет лучшие, самые глубокие свои книги. «В нем нет шовинизма и опьянения жутко сладким вином войны, нет развязности и бахвальства всезнаек, пишущих о войне за десятки верст от нее», – отзывались о Толстом в журнале «Современный мир» в 1915 году, и это было правдой. <...> Он изображал, как умел, то, что видел, в его прозе было много мелодраматического, он поддерживал боевой дух и ни разу за три года войны не усомнился в ее необходимости» [1, с.163].

Программной статьей А.Н. Толстого является очерк «Отечество», опубликованный в самом начале войны (3 августа 1914 года, первое название «Трагический дух и ненавистники»), который явственно перекликается с философскими размышлениями И.А. Ильина о сущности войны, изложенными в работе 1915 года «Духовный смысл войны». И.А. Ильин пишет: «Теперь уже нет сомнения в том, что русский народ испытал и испытывает настоящую войну, как *призыв*, – как призыв, ответить на который составляет для него не только правовую обязанность, или моральный долг, но живую духовную потребность. Мы словно проснулись и опомнились, поняли, что над нами стряслось, и почувствовали, как

вновь загорелось в душе древнее чувство родины» [2].

Название очерка А.Н. Толстого – «Отечество» – указывает на смену тематической и духовной парадигм его творчества. Не боясь впасть в националистический пафос, А.Н. Толстой указывает на небывалый патриотический подъем в русском народе с момента объявления мобилизации: «... и весь народ <...> поднялся на беспрецедентную эту войну, решительно, мужественно и серьезно. Народ, еще не живший, но мудрый, темный, но глубокий, грузный и грубый, но с нежным, бесконечно ясным сердцем внезапно, в один день, как молнию, почувствовал все свои силы и то, что эти силы хороши и нужны и что возникла простая, понятная и героическая форма для них – война» [4]. Потрясенный переменой, которая произошла в его и общественном сознании, писатель словно впервые произносит слово «отечество», обозначающее «величайшее понятие, таинственное по страшному могуществу своему».

Любовь к Отечеству, дремлющая в обыденной мирной жизни, по мнению автора, отодвигает все суетное и обнажает саму сущность национальной жизни и национального характера, бросает вызов механической цивилизации Запада, метафизически, изначально чуждой русской культуре. Это чувство любви, проснувшееся в русском народе, А.Н. Толстой противопоставляет какой-то иррациональной ненависти, идущей из Германии. Война разбудила в обществе трагический дух – дух осознания предстоящих неотвратимых испытаний. Русские, как пишет автор «Отечества», несут «в

своих сердцах великие залежи духа человеческого», которые помогут разрушить старую цивилизацию и создать новую. И очерк «Отечество», и другие статьи и письма этого времени отражают не свойственные ранее Толстому эсхатологические настроения о неизбежном конце старого и наступлении нового прекрасного века. Основные положения этого очерка нашли художественное воплощение в рассказах писателя периода Первой мировой войны.

Военные рассказы А.Н. Толстого выпадают из контекста его раннего творчества, посвященного близкой молодому писателю теме русского дворянства. Не случайно в письме Боткину он назовет свои новые публикации скромным даром от «военного корреспондента, которому приходилось делать величайшие ухищрения, чтобы быть военным» [3, с. 213]. Прежние поэтические приемы сатирического или лирико-драматического письма оказываются неуместными в изображении грозных реалий войны. Толстой ищет новый язык для изображения трагических событий в жизни России – не случайно Первую мировую войну называли в те годы Великой и Второй Отечественной. В его военных произведениях, пожалуй, впервые возникают глубокие онтологические, экзистенциальные проблемы, которые впоследствии во многом объясняют его линию жизни и творчества и неизбежность возвращения на родину. В Толстом пробуждается художник-государственник, почвенник, человек имперского мышления, равнодушный к судьбе Отечества, как бы иронически не писали о его патриотизме в постсо-

ветское время или в эмиграции. В нем пробуждается будущий автор «Петра Первого».

Один из лучших рассказов военного цикла А.Н. Толстого «Обыкновенный человек» содержит основные идеи и образы его военной прозы и устанавливает преемственность с традициями Л.Н. Толстого. Характерно, что мировоззренческие и эстетические принципы модернизма в литературе серебряного века как будто не коснулись текста А.Н. Толстого, тесно связанного с модернистами в личном общении. Военная проза Толстого на редкость консервативна в художественном плане и не идет ни в какое сравнение, например, с рассказом «Красный смех» Л. Андреева, написанным в стилистике экспрессионизма. Главный герой рассказа офицер Демьянов – обыкновенный человек, рефлексирующий интеллигент, напоминающий одновременно Андрея Болконского и Пьера Безухова, вырванный из привычной богемной среды и впервые ощутивший себя частью народного и государственного тела: «Духа нет ни в чем, заколочен он, закован, загнан в такую темноту, в такую глубину – дух, что я уже не знаю, какая нужна катастрофа, чтобы он поднялся до моего сознания. <...> А пошел я на войну не потому, что мне было приказано, и не потому, что ненавижу австрийцев, и не потому, что мне нужна завоеванная страна. Я не знаю, для чего пошел, но меня точно ветер поднял. Да и не только меня, – всех. <...> С прошлым, со всем, что я делал до сегодняшнего дня, покончено. Вчерашнее мне не нужно, завтрашнего не знаю. А душа полна, страшно полна...» [6, с. 279].

А.Н. Толстой в смятенной речи Демьянова расставляет основные акценты своей военной прозы – неизбежности духовного обновления в результате общенациональной катастрофы, сведения счетов с прежним бездумным образом жизни, невозможности индивидуального эгоистического существования вне общенародного, общенационального единения. Речь идет об основах человеческого и национального бытия, экзистенциальных проблемах, о душе и духе, и здесь Толстому удается избежать опасности высокопарной патетики, потому что уже в ранней прозе он идет от так называемой теории жеста, когда самые высокие и метафизические понятия писатель переводит в конкретный, чувственный план.

В традициях своего великого однофамильца и предшественника А.Н. Толстой вводит в рассказ образ простого человека из народа, крестьянина, солдата Аникина, напоминающего Платона Каратаева, который, в отличие от сомневающегося интеллигента, ясно определяет свои взгляды: «... кабы нам бог войны не дал, ограбил бы нас. Народ стал несерьезный. <...> Скука пошла в народе. Через эту скуку вот она и война. Теперь каждый человек понятие себе получит. <...> Умирать надо хорошо, как жить, а жить – как умирать. <...> А ты вот, парень, пойми, – народу у нас сила? Так? А все дураки: сами себя растеряли. Спроси: где живешь? "В России". А какая она Россия? "Не знаю". Одну деревню свою знаешь, дурак, да батю с мамкой. Вот бог-то немца и замутил: "Навались, да навались, – они сами себя не понимают". Ведь это, парень, не

шутка, – на все государство он посягнул, немец. Вот нам разум-то и прояснило от этого. Очень теперь ясно стало. Отступай – не отступай, а ты, значит, вперед иди, и штыками тебя будут колоть, и пулей стрелять, а ты все иди до самого синего океана. До берега океанского дойдешь, тогда войне во всем мире окончание» [6, с. 282]. Идея военного похода до океана ради спасения Отечества отзовется и много лет спустя в повести Толстого о гражданской войне «Гадюка», что лишний раз доказывает внутреннюю цельность его творчества, обращенного к государственным ценностям: «По всему миру собираемся на конях пройти... Кони с цепи сорвались, разве только у океана остановимся...».

В словах простого солдата важна мысль об утрате и обретении патриотизма, о том духовном сне, в котором пребывали многие представители разных слоев общества накануне войны, о том, что, к сожалению, лишь перед лицом опасности возникает единение народа в России. Солдат Аникин не столько умом, сколько сердцем понимает, как и «барин» Демьянов, какая угроза нависла над Россией с началом войны, и, подобно Платону Каратаеву, помогает ему духовно окрепнуть. Он делится с «их благородием» хлебом и луковкой, в бою находится рядом, а в минуту опасности спасает от смерти, находит раненого Демьянова на поле боя.

Традиции военной прозы Л.Н. Толстого проявляются в этом рассказе не только в изображении тесного единения барина и крестьянина на войне (всем миром навалиться), но и в неизбежном размышлении о жизни и смерти,

о состоянии души человека в пограничной ситуации, его просветлении и отсутствии страха смерти: «Демьянов лежал на спине, положив руку на грудь, на то место, куда вошла пуля. Он чувствовал, будто торжественная тишина, и осенние звезды, и закат, и пылающие горы – все для него. Он лежит посреди мирового покоя, величественной, огненной тишины, и звезды близки ему, как трава... И все, что припомнил, показалось прекрасным, будто лица и вещи осветились и стали страшно значительными.

”Вернусь и объясню им это, и все они станут жить по-иному”, – подумал он и опять взглянул на звезды. Над его головой ясно горело, точно жемчужное, созвездие. ”Ну, да это тоже просто и понятно, – подумал он. – Нет смерти, – только радость” [6, с. 296]. Перед лицом вечности человек осознает себя частицей мироздания, душой постигает суетность прежней жизни и величие замысла творца.

Очевидная связь прозы А.Н. Толстого с классическим наследием обнаруживается и в противопоставлении войны и мира, любви и ненависти, безрассудной человеческой деятельности и гармонии природы. На всем протяжении рассказа природные образы сопровождают сцены сражений: это и картины звездной ночи, и взошедшего солнца, желтых ив и хрустального воздуха, синих гор и чистого леса, это и образ неба с низкими спокойными облаками... Сражение утихло: «Настала тишина, торжественная и спокойная. Открылись звезды; на полнеба разлился закат, а на горах пылали деревни; высокие, красные языки пламени возносились в безветренное небо, точно

хотели коснуться его ласковым, зыбким своим телом; иногда от пламени отделялся язык и, вознесясь, таял. Понемногу вершины лесов, стволы, одинокие сосны залились розовым светом».

Война, с точки зрения автора, – это не только катастрофа, это очистительная буря, которая должна сплотить и спасти Россию. Неслучайно один из рассказов военного цикла так и называется – «Буря». Название относится не только к военным испытаниям, но и к любовным переживаниям главных героев. В одном из писем военного времени Толстой назовет любовь огнем небесным. В рассказе «Буря» Толстой соединяет свою традиционную тему любви с военной тематикой, и это объясняется как характером довоенного толстовского творчества, так и обстоятельствами его жизни – писатель переживал период страстной влюбленности к будущей жене Наталье Крандиевской, о чем свидетельствуют его многочисленные письма с фронта.

Рассказ «Буря» делится на две части – описанию запутанной и мучительной довоенной семейной жизни героев, Василия Васильевича и Елены, противопоставляется их участие в военных событиях, которое приводит к возрождению новой жизни, помогает вернуться к себе, своей человеческой сущности, обрести подлинную любовь. Характерное, типичное для молодого писателя изображение болезненной любовной драмы в духе литературы декаданса переходит в остродраматическое описание военного сражения и необычного, потрясенного до глубины души состояния человека на войне.

Личное уходит, вступают в действие строгие законы военного времени. Очищается дух человеческий.

В рассказе проступают контуры будущего романа «Сестры»: Елена работает в госпитале, и «под белым платком ее лицо казалось теперь затихшим и смиренным». Меняется и Василий Васильевич, им овладевает также чувство смирения: «Ему казалось – с Еленой происходит то же, что с ним; они оба пережили ожидание смерти и слышали голоса пушек; металлические, неумолимые, эти голоса звенели и теперь в ушах, отбивая новый ритм, подобно чудовищному камертону. Все личное, прежние привычки и страсти словно съежились – их было стыдно иметь» [6, с. 376].

Как и в очерке «Отечество», Толстой в этом рассказе размышляет о причинах невероятной жестокости и ненависти немцев по отношению к русским: «Из каких подвалов поднялись у них это упорство, ненависть и тягота по убийству? Точно все их племя копило сотни лет неудовлетворенную эту жажду, она просочилась в кровь, закипела ядом и выразилась, как буря». Терпеливым и мужественным мужикам в солдатских шинелях автор противопоставляет потерявших человеческий облик врагов; толпы германцев, «орущих дикими голосами», неумолимо, невзирая на огонь, наступают лавиной на русские позиции. Сцена атаки написана мастерски: Василий Васильевич чувствует, как перед решающей минутой в нем сжались сосуды, остановилась кровь... «Теперь в тупой, жуткой тишине слышны были только удары, вскрики, рычание, хруст, ругательства. Поднимались

руки, приклады, летели шапки, каски. Немцы визжали дико и в ужасе перед болью и смертью метались с выкаченными глазами, вспененным ртом. Василий Васильевич, лазая через упавших, кричал одно привязавшееся слово: «Дьяволы, дьяволы!» На мгновение туман отходил от глаз, и он увидел, как немец, совсем мальчик, плакал, держась за горло, затем упал, вцепился зубами в проволоку...» [6, с. 387].

После атаки ожесточение и напряжение спадает, и Василий Васильевич проникается жалостью к раненому немецкому офицеру, желая его спасти, – «перед ним мучился страшной болью человек», и этот человек пытается убить своего спасителя, наносит ему тяжелое ранение. Автор завершает сюжет на оптимистической и слегка мелодраматической ноте. Смерть отступает перед силой спасительной женской любви: «Василий Васильевич все вспомнил. И все понял, и закрыл глаза. Он чувствовал за веками хрустальное небо, белые ветви и родное, человеческое, любимое лицо». А.Н. Толстой, как добрый сказочник и непоколебимый жизнелюб, не позволяет любящим героям расстаться навсегда – это его золотое правило, которое и несколько лет спустя вновь прозвучит в словах героя трилогии «Хождение по мукам» Вадима Рощина о том, что любимое сердце сильнее войн и революций.

Война разбудила патриотические, гражданские чувства А.Н. Толстого, но впереди писателя, как и весь русский народ, ожидали новые испытания, которые найдут отражение в его главной книге о судьбе России в XX веке – трилогии «Хождение по мукам». В

своем дневнике 1917 года он мучительно размышляет об этом: «Чувство тоски смертельной, гибели России, в развалинах Москвы, сдавлено горло, ломит виски ... Во времена революций самая свирепая и кровавая вещь – мечта о высшей справедливости. Поражая людей, она разжигает их, как лихорадка. Благоразумие и добро нынешнего дня – становятся преступлением. Распадение тела государства физически болезненно для каждого: кажется, будто внутри тебя дробится что-то бывшее единым, осью, скелетом духа, дробится на куски; ощущение предсмертной тоски; воображение нагромождает ужасы. Мое духовное и физическое тело связано с телом государства; потрясения, испытываемые государством, испытываются мною» [8, с. 180].

Оказавшись в эмиграции, А.Н. Толстой вновь обращается к теме Первой мировой войны. В предисловии к роману «Сестры» (издание 1922 года) автор пишет: «В смятении я оглядываюсь: действительно ли Россия пустыня, кладбище, бывшее место? Нет, среди могил я вижу миллионы людей, изживших самую горькую горечь страдания и не отдавших земли на расточение, души – мраку. Да будет благословенно имя твое, Русская Земля!»

А.Н. Толстой остался верен чувству патриотизма, но Первую мировую войну он низвел с пьедестала Великой и Отечественной. Такое изображение войны отразило его собственное «хождение по мукам» в результате крушения Российской империи и выстраданный в эмиграции взгляд на новейшую русскую историю. «Люди, как реки», – говорил Лев Николаевич Толстой. Изменился сам писатель – изменился его

взгляд на события Первой мировой войны. Война в романе «Сестры» стала по сути своей империалистической, не имеющей никакого отношения к национальным интересам России и потому разрушительной, непонятной для большинства ее рядовых участников. Для самого автора она утратила тот священный, духовный смысл, которым он наделял ее в 1914 – 1916 гг. На всем протяжении военных глав романа читателя не покидает чувство бессмысленности проявленных офицерами и солдатами героизма и жертвенности, особенно на фоне предательства элиты.

В описании либеральной прессы (газета «Слово народа») А.Н. Толстой беспощаден – здесь появляется авторская ирония, которой не было в прежних военных рассказах: «матерые, бородатые либералы сидели в глубоких креслах, курили табак и чувствовали себя сбитыми с толку». Вечные оппозиционеры, равнодушные к судьбе Отечества, они вынуждены идти на компромисс с царской властью и писать патриотические статьи. Очередной номер был сверстан с заголовком: «Отечество в опасности. К оружию!» Великолепен эпизод визита либерального журналиста Антошки Арнольдова к полковнику Генерального штаба Солнцеву, имеющий автобиографический характер. Полковник предупреждает журналиста о грозящей России опасности и предлагает прессе проникнуться чувством долга к Отечеству. По его словам, «чувство патриотизма среди некоторых кругов несколько осложнено». Антошка Арнольдов потрясен открывшейся ему грозной правдой: «Война до победного конца, – пробормотал он сквозь зубы, – держитесь

теперь, старые калоши, мы вам покажем пораженчество». А.Н. Толстой словно иронизирует и над собой, написавшим очерк «Отечество» в 1914 году после объявления мобилизации. Теперь этот очерк пишет Арнольдов, не испытывая и сотой доли тех подлинно высоких чувств, которые переживал его прототип: «...Мы вступаем в героическую эпоху. Довольно мы гнили заживо. Война – наше очищение», – писал Антошка, брызгая пером».

Критическое отношение автора к либеральной буржуазной прессе в романе «Сестры» объяснимо, но даже изображение народа в момент объявления мобилизации теперь проникнуто иронией: бородатые нескладные мужики на учениях кричат «уряяя» и бегут «спотыкливой рысью». Нет и намек на то всеобщее единение народа, о котором А.Н. Толстой рассказывал в «Обыкновенном человеке», «Буре» и других военных произведениях дореволюционного времени. Автор пишет: «Это были те самые корявые мужики с бородами веником, в лаптях и рубахах, с проступавшей на лопатках солью, которые двести лет тому назад приходили на эти топкие берега строить город. Сейчас их снова вызвали – поддержать плечами дрогнувший столб империи» [7, с. 131]. Чувство патриотизма оказывается неуместным – народ идет на войну вынужденно, спасаясь тем самым от безысходности и нищеты. Несмотря на это, в романе

много эпизодов проявления героизма как среди рядовых солдат, так и офицерства, но жертвы оказываются напрасными. Атмосфера предательства поражает фронт и тыл. Всех охватывает «хмель войны», злоба и ненависть «кровавым туманом застилали глаза». Описание военных действий напоминает кошмар – на линии фронта «началось все живое и человеческое». «Людей не щадили – человеческих запасов было много». Война оказалась затяжной и беспощадной, а русские мужики – это всего лишь «бессловесный скот, – мясо в этой бойне, затеянной господами». Не случайно один из главных героев романа, участник войны Иван Ильич Телегин гонит от себя мысли о происходящем на фронте. Единственной альтернативой этому всеобщему безумию остается его любовь к Даше.

С точки зрения писателя, никакими разумными соображениями нельзя было объяснить это тотальное торжество мирового онтологического зла, приводящее к уничтожению целых народов: «Все разумные рассуждения тонули в океане крови, льющейся на огромной полосе в три тысячи верст, опоясавшей Европу. Никакой разум не мог объяснить, почему железом, динамитом и голодом человечество упрямо уничтожает само себя». Первая мировая война, по мнению А.Н. Толстого, закономерно привела к падению монархии и победе большевизма.

Библиографические ссылки

1. Варламов А. Алексей Толстой. М., 2006.
2. Ильин И. А. Духовный смысл войны. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.odinblago.ru/duh_smisl_voyni (дата обращения: 20.11.2014).

3. Переписка А. Н. Толстого. В 2 т. Т.1. М., 1989.
4. Толстой А. Н. Отечество [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.regiment.ru/Lib/B/27.htm> (дата обращения: 02.12.2014).
5. Толстой А. Собрание сочинений. В 10 т. Т.1. М., 1958 – 1961.
6. Толстой А. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 2. М., 1958 – 1961.
7. Толстой А. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 5. М., 1958 – 1961.
8. Цит. по: Варламов А. Алексей Толстой. М., 2006.
9. Щелокова Л. И. «Статьи А.Н. Толстого о Первой мировой войне» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://sheshuki.ru/sheshukovskie-chtenija/reports/111-stati-an-tolstogo-o-pervoj-mirovoj-vojne> (дата обращения: 15.11.2014).

I.A. Kostylyova

WORLD WAR I IN A.N. TOLSTOY'S WORKS

The article is devoted to the differences in conception of the First world war in A.N. Tolstoy's works based on materials of fiction and journalistic pieces written before 1914 and after 1917. The author underlines typological connection between the works by A.N. Tolstoy and L.N. Tolstoy. The evolution of the author's views on war is also considered in the material of the novel "Sisters".

Keywords: the first world war, military prose, realism, Russian literature, A.N. Tolstoy.

УДК 811.161.1'371

И.А. Герасименко

ЯЗЫКОВЫЕ СРЕДСТВА АКТУАЛИЗАЦИИ ЦВЕТА СКВОЗЬ ПРИЗМУ СОВРЕМЕННОЙ ЛИНГВИСТИКИ КАК НАУКИ ГУМАНИТАРНОГО ЦИКЛА

В статье проанализированы подходы к решению вопроса о роли цветообозначений в трансляции информации, связанной с концептуализацией мира и социума, обозначены области гуманитарного знания, изучающие связь феномена цвета как важного элемента восприятия мира с его актуализацией в языке, рассмотрены проблемы цветовой номинации сквозь призму теорий эволюции цветового зрения, определены причины ограниченного состава цветообозначений по сравнению с широким спектром различаемых человеком цветов и оттенков.

Ключевые слова: цветообозначение, цвет, цветовосприятие, гуманитаристика, языковая актуализация цвета.

Внимание гуманитаристики, в целом, и лингвистики, в частности, к категории цвета, феномену цветовосприятия и цветообозначениям (далее – ЦО) как средствам языковой актуализации цвета обусловлено самой жизнью, развитием

общества. В языковых знаках как носителях обширного информационного потенциала особым образом преломляется цветовое видение, фиксируются универсальные, этнокультурные и идиолектные ощущения, вызванные цветом. Цвет, цветовосприятие и ЦО в гуманитаристике рассматриваются с этнографической и историко-культурной точек зрения (У. Гладстоун, Л. Гейгер), с позиций физиологии (Г. Магнус), археологии (К. Леви-Строс), астрономии (В.В. Богданов) и когнитологии (А. Вежбицкая), с универсальной (Б. Берлин, П. Кей) и идиоэтнической (Ю.А. Сорокин, А.И. Белов) сторон. Этот вопрос исследуется в аспекте этнической ментальности и национально-культурной маркированности (Л.Г. Невская, Е.В. Гулянков), что вызвано пониманием языка как модели культуры. По сути, категория цвета, феномен цветовосприятия и ЦО исследуются на стыке многих наук гуманитарного цикла. Однако ряд аспектов остаётся малоизученным. Комплексное рассмотрение подходов соотношения цвета, цветовосприятия и ЦО, представленных разными областями гуманитарного, в том числе и лингвистического знания, позволит приблизить нас к пониманию специфических черт ЦО как единиц языкового выражения цвета. **Цель статьи** – проанализировать подходы и наметить пути решения роли ЦО в трансляции информации, связанной с концептуализацией мира и социума. Цель исследования определяет постановку следующих **задач**: обозначить области гуманитарного знания, изучающие связь феномена цвета как важного элемента восприятия мира с его актуализацией в

языке; рассмотреть проблему цветовой номинации сквозь призму теорий эволюции цветового зрения; очертить причины ограниченного состава ЦО по сравнению с широким спектром различаемых человеком цветов и оттенков.

В гуманитаристике интерес к изучению средств вербализации цвета наметился только в конце XIX – начале XX века в связи с появлением этнографического и историко-культурологического направлений и, как следствие, с открытием европейскими этнографами специфических черт мира цвета аборигенных племён. Так, У. Гладстоун и Л. Гейгер, анализируя лексический состав древнегреческого языка, пришли к выводу, что «архаичные» народы изначально не имели цветового зрения, были цветослепыми. Так, в древнегреческом языке функционировали слова, которые не обозначали отдельные цвета, а только их светлые и тёмные оттенки, определения типа *голубое небо*, *зелёная трава*, *синее море* отсутствовали. Гомер не наделяет эпитетами цвета море и траву, «никогда не называет небо голубым» (здесь и далее перевод мой. – И. Г.) [22, р. 150], цвет же воды, земли, облаков, железа он описывает как чёрный. Те тёмные цвета, которые в современных языках обозначаются словами, соответствующими русским *синий*, *зелёный* и *чёрный*, могли выражаться в языке Гомера одним словом *χρᾶνεος*, а те, которые ныне воспринимаются как светлые и обозначаются словами *жёлтый* и *зелёный*, в его языке закреплены за лексемой *χλωρός*. Аналогичные примеры из латинского, санскрита, древнекитайского языков приводит Л. Гейгер

[21]. Автор обращает внимание на то, что в Ведах и Библии, несмотря на частые упоминания о небе, ни разу не назван его цвет, нигде оно не охарактеризовано с помощью ЦО.

Причины данного явления исследователи видели в биологических особенностях древних народов и в уровне материального производства. У. Гладстоун, которого считают создателем лингвистики ЦО, выдвинул тезис об эволюционных возможностях человека воспринимать цвет [22]. В свою очередь, его последователь физиолог Г. Магнус [24], поддерживающий эту точку зрения и дополнивший её материалами о названиях цветов у современных ему племён и народов, предложил так называемую «историко-физиологическую» теорию эволюции цветового зрения. Согласно этой теории существует пять стадий развития цветовосприятия. Для первой стадии характерна полная цветовая слепота, первобытные люди были монохроматами. Для второй стадии присуще отделение цветочувствительности от светочувствительности, отличие красного цвета от ахроматичных. На третьей стадии появляется ощущение жёлтого цвета, но синий и зелёный ещё не различаются. На четвертой стадии возникает ощущение зелёного цвета, а синий всё ещё смешивается с чёрным. И, наконец, на пятой стадии, которую достигают лишь высококультурные народы Европы, возникает ощущение синего и, соответственно, различаются отображённые в языке четыре цвета. Г. Магнус считал, что, например, греки Гомеровской эпохи стояли на третьей стадии развития.

Выводы относительно небольшого количества ЦО У. Гладстоун и его

последователи связывали и с развитием цветового зрения, которое, по их мнению, вырабатывалось в процессе приспособления к природной среде и с примитивностью хозяйственного уклада жизни, при котором человек использовал только наиболее общие определения цвета и не нуждался в детальном описании тонких цветовых оттенков. В результате было сделано заключение, что человеческие возможности в области цветовосприятия развивались на протяжении веков от однотонного видения мира до цветного. Этнографическая и историко-культурная проблема была сведена, таким образом, к биологической, что в последующем направляло исследования в русло офтальмологии, невропатологии и других отраслей медицины. В результате обследования коренных жителей ряда колониальных тогда территорий мнение об «историческом развитии» цветоощущений и изменении цветового зрения вызвало возражения, обусловило появление научной дискуссии о развитии или изначальном наличии человеческих возможностей в области восприятия цвета.

Учёные различных школ и направлений приводят серьезные доказательства в пользу дихроматизма древних и ищут объяснения этого явления не в явлении цветовосприятия, а в фактах языка, что, на наш взгляд, вполне закономерно. Так, В.И. Шерцль (как и Г. Гельмгольц, Ю.С. Степанов, Ф.Ф. Петрушевский, Ф.Н. Шемякин, Н.Ф. Пелевина, А.М. Панченко и др.) считал, что «недостаточность и сбивчивость обозначения цветов в языках не даёт нам ещё никакого права предполагать соответствующую недостаточность

перцепции у самого народа» [19, с. 5], отсутствие разветвлённой системы ЦО связано с «недостатком абстрактных слов в таких языках» [19, с. 5]. Согласно точке зрения Ф.Н. Шемякина, предположение о том, что система цветового зрения народов древности, живших примерно три или четыре тысячи лет тому назад, была монохроматической или дихроматической, «лишено всякой вероятности» [18, с. 36]. Учёный полагает, что теория У. Гладстоуна и его последователей влечёт за собой допущение, что «за этот короткий исторический срок в сетчатке возникли все её цветоспринимающие аппараты или хотя бы один из них. Нет никаких оснований полагать, что у народов древности произошла такая коренная биологическая перестройка глаза и его работы, которая впервые породила нормальное цветовое зрение» [18, с. 36]. Эту точку зрения поддерживает А.М. Панченко и выдвигает мысль, согласно которой «нормальное цветовое зрение является присущим всему человеческому роду без различия рас, всегда и всюду общепрождённым и в одинаковой мере развитым свойством и [...] поэтому все люди обладают полностью однородным цветовым восприятием и всегда обладали им» [9, с. 4].

Мнение о цветовой слепоте древних опровергается и учёными, изучающими сохранившиеся с тех времён произведения искусства и ремесла, создание которых требовало полноценного умения различать цвета. По этому поводу Ф.Ф. Петрушевский пишет: «Археологические изыскания открыли в Греции и Египте остатки окраски древнейших зданий и некоторых

вещей, а в их числе красок – зелёную и синюю, иногда обе, а иногда одну из них; подобное этому открыто в Ассирии и Вавилонии» [10, с. 319]. Керамика, мозаика и стенная живопись народов древности, действительно, обнаруживает, что они различали все цвета и не смешивали их так, как это имеет место при дихромазии и тем более цветовой слепоте. В частности, «древние египтяне, – указывает Ф.Н. Шемякин, – всегда изображали траву, воду и животных красками, соответствующими их подлинному цвету, никогда не путали цветов. Не путали цветов также мастера и в древних цивилизациях Мексики и Центральной Америки» [18, с. 36].

Есть семиотическое объяснение данного феномена, согласно которому «языковое различие и обозначение красок внешнего мира (макрокосма) наступает тогда, когда в своём внутреннем мире (микрокосме) человек начинает тонко разграничивать состояния духа» [14, с. 139]. Это различие, по заключению автора, приходит позже, не с эпосом, а с лирикой. В качестве доказательства Ю.С. Степанов приводит факт превалирования в Древней Греции эпоса, называя, в частности, Гомера не лирическим, а эпическим поэтом. В этой связи французский специалист по цветосприятию древних Ив Ле Гранд писал, что в визуальных процессах у «примитивных» народов не обнаружено существенных различий по сравнению с «цивилизованными» этносами: «На основе того, что известно сегодня, у первобытных племён нельзя установить различия с нашим зрением» [23, р. 85].

По сути, причины отсутствия широкого состава средств вербализации цвета в языке древних народов лингвисты усматривают не в их цветовой слепоте, которую отрицают, а в других фактах. Данное заключение наталкивает нас на поиск решения вопроса о наличии амбивалентности и взаимозаменяемости ЦО в ресурсах собственно языка. Ответ необходимо искать, как нам кажется, в объёме словарного состава древних народов: вследствие его малочисленности всё цветное (окрашенное), противопоставляясь светлому, исходно воспринималось как тёмное, соответственно, различалось, но не наделялось отдельными словами. Впоследствии разные “цветовые” значения, ввиду ограниченного количества лексических единиц, фиксировались в одном ЦО (что закрепилось, например, в семантике русской лексики *синий*, обозначающей в определённых контекстах не только синий, но и зелёный цвет; ср.: *На осине листик синий*, / *На берёзе не такой* [17, с. 353]). С появлением разветвлённого состава ЦО “цветовые” значения были зафиксированы в семантике отдельных слов (например, значение ‘синий’ – в лексеме *синий* и значение ‘зелёный’ – в адъективе *зелёный*). Это привело к использованию не только одних и тех же лексических единиц для описания разных спектральных значений, но и закреплению за разными словами близких “цветовых” значений. Ср.: *Высокое озеро*, / *Синее озеро* / *Молча лежит*. / *Зелено-косматое* / *Спячкой измятое*, / *В воду глядит* (С. Городецкий).

Одна из проблем категории цвета, феномена цветовосприятия и ЦО, которой традиционно занимается

гуманитаристика, является проблема универсального и относительного в вербализации цвета. В решении этого вопроса существует два подхода. Сторонники первого (Б. Берлин, П. Кей, Ч. Макдениэл, Э. Рош и др.) настаивают на универсальности категории цвета и его вербальных средств. Так, в публикации Б. Берлина [20] проводится мысль о том, что а) цвет представляет собой семантическую универсалию; б) его характеризуют независимые признаки – оттенок (*hue*), яркость (*brightness*) и насыщенность (*saturation*); в) основными ЦО признаются Базовые Цветовые Термины (*Basic Color Term*); г) количество универсальных базовых цветовых терминов ограничено – их 11, они в определённой последовательности возникают в эволюции языка. Базовый цветовой термин, по мнению исследователей, должен отвечать следующим критериям: а) быть моноксемой, т. е. однокорневым (например, англ. *green*, *red*); б) его сигнификация (значение) не должна включаться ни в какой другой цветовой термин (как, например, англ. цвет *scarlet* является оттенком *red*); в) его использование не должно ограничиваться узким классом объектов (как, например, англ. *blond*, с помощью которого описывают только волосы и деревья); г) он должен быть опознаваемым информантами (ср. англ. *yellow* и *saffron*); д) недавние заимствования не должны включаться [20, p. 37].

Критерий семантической универсальности базовых цветовых терминов для народов различных этносов был проверен Б. Берлином и П. Кеем на материале 98 языков различных групп и семей и верифицирован на материале

словарей, этнографических источников с помощью информантов, что позволило выявить наличие в них неких доминант, фокусов базисного цвета. По мнению учёных, существующие 11 универсальных понятийных категорий цвета (colour categories) соответствуют английским основным ЦО *black, white, red, green, yellow, blue, purple, pink, orange, brown, grey*. Кроме базовых цветовых терминов, каждый язык имеет неопределённо большое число лексических единиц, которыми обозначают цвета (например, англ. *crimson, blue-green, bluish, lemon-colored, the color of my aunt's chevrolet* и многие др.) [20, p. 5]. При наличии в языке меньшего количества базовых цветовых терминов близкие по «цветовой» актуализации слова примыкают к базовому цветовому термину. При этом первыми ЦО во всех языках были термины, различающие «светлое» и «тёмное», что закономерно наводит на мысль, что на ранних этапах развития языка тёмные и светлые цвета не имели для их номинации отдельных лексем, а с появлением таковых слова, обозначающие «тёмное» и «светлое», синонимизировались и взаимозаменялись носителями языка. Таким образом, исследование Б. Берлина и П. Кея поставило вопрос о наличии универсального состава ЦО и об их исконной семантике.

Другой сторонник универсального подхода к категории цвета, феномену цветовосприятия и ЦО Э. Рош [25], отталкиваясь от выводов Б. Берлина и П. Кея, создала теорию прототипов и простейших категорий. Лингвист, проверяя данные о базовых цветовых терминах на материале языка народности

дани (Западная Новая Гвинея), обнаружила, что здесь существует лишь два основных ЦО – слово *mili*, называющее чёрный, зелёный, синий цвета, и лексема *mola*, обозначающая белый, красный, жёлтый цвета. При этом народность дани в качестве фокального каждый раз выбирает разный цвет [25, p. 40]. Полученные данные послужили введению в научный оборот широкоизвестного сегодня понятия «естественный прототип». Используя этот подход, Э. Рош относит цветовые категории к числу градуальных с различными границами и центральными членами. Более того, исследователь считает, что прототип, или наиболее яркий элемент категории, не является контрольным списком условий, он заложен в человеческом мышлении с рождения, и мы воспринимаем его как данность. Этот вывод Э. Рош способствовал выдвижению гипотезы о том, что нейрофизиология цвета детерминирует постепенную эволюцию развития понятия цвета у представителей различных этносов, и подтвердил существующее мнение о дихроматизме примитивных народов. Однако материал Э. Рош не помог его автору объяснить небольшое количество ЦО фактами языка.

В русле идей Б. Берлина и П. Кея выполнены исследования А.П. Василевича. Автор указывает, что в русском, узбекском, английском, немецком, французском, амхарском языках (Эфиопия), языке бамана (Мали) имеет место совпадение ЦО [2]. Проведя ряд экспериментов, в которых с помощью цветообразцов и слов-стимулов определялись способы передачи цветоощущений, исследователь приходит к

заключению, что существует «безусловная близость» языков «в характере восприятия цветового пространства» [2, с. 64]. При этом автор возражает относительно выдвигаемого последователями теории Сепира – Уорфа тезиса о «бедности» системы ЦО в некоторых языках. А.П. Василевич полагает, что «подобный ход мыслей является следствием весьма поверхностного понимания тезиса» о выражении цвета при помощи слов [2, с. 59]. Учёный настаивает, чтобы анализ системы ЦО проводился не только в пределах базовых имён цвета, но и с учётом терминов, обозначающих оттенки. «В так называемых бедных языках, – пишет лингвист, – есть способы передавать множество цветоощущений, коль скоро носители этих языков способны различать соответствующие оттенки» [2, с. 60].

В настоящее время в оборот исследований по универсализму ЦО вовлечено уже несколько сотен языков, в том числе языки Центральной Америки, Африки, Новой Гвинеи и др. По мере расширения эмпирической базы этих наблюдений становится понятно, что универсальная схема, предложенная Б. Берлином и П. Кеєм, не объясняет всего разнообразия фактов. Как следствие, в более поздних исследованиях этих авторов, а также в работах других учёных содержится немало уступок лингвистическому релятивизму.

Концепция культурного релятивизма, у истоков которой стояли Э. Сепир и Б. Уорф, основана на положении, что существующая в сознании человека система понятий, а следовательно, и существующий логический строй его мышления (этническая

ментальность) определяются тем конкретным языком, носителем которого этот человек является. Характер познавательной деятельности зависит от языка, на котором мыслит познающий субъект. Соответственно, «сходные физические явления позволяют создать сходную картину вселенной только при сходстве или по крайней мере при соотносительности языковых систем» [16, с. 175]. Поскольку разные языки обладают различающейся номенклатурой лексических и грамматических средств, у разных народов существует разное «видение» мира, обусловленное соответствующим языком. Б. Уорф пишет: «Мы расчленяем мир, организуем его в понятия и распределяем так, а не иначе в основном потому, что мы – участники соглашения, предписывающего подобную систематизацию. Это соглашение имеет силу для определения речевого коллектива и закреплено в системе моделей нашего языка» [16, с. 174 – 175]. Основной тезис гипотезы – разные языки сегментируют действительность по-разному. «Мир, в котором живут общественные образования, говорящие на разных языках, – указывает Э. Сепир, – представляет собой различные миры, а не один и тот же мир с различными этикетками [...]. Язык является замкнутой системой символов, [...] которая в действительности определяет для нас опыт в силу своей формальной структуры [...]; мы бессознательно переносим установленные языком нормы в область опыта» [26, р. 578]. Это означает, что ЦО вербализуют цветовосприятие, что осмысление цветового пространства зависит от особенностей языка данной общности людей, что наименования

цветов определяются уровнем развития общества и структурой языка, который детерминирует человеческие структуры мышления и поведения. В результате в одних языках есть семь основных (однословных) наименований цветов радуги (например, в русском, белорусском), в других – шесть (в английском, немецком), где-то пять или четыре (в языке шона в Родезии), а где-то два (в языке басса в Либерии). Не случайно последователь данной теории Ю.А. Сорокин замечает: «Давно известно, что обозначение цвета – та точка, в которой отчётливо ощутимо различие в «видении мира» как в истории развития одного народа, так и между отдельными народами» [13, с. 171 – 172]. Эти исследования нацелены на подтверждение следующего факта: языковые способы, которыми обозначаются цвета, представляют итог чувственного познания мира и отображают свойства национального менталитета.

Сторонники теории лингвистической относительности, настаивая на национально-культурной специфичности языков, не опровергают и их универсальных черт, что можно поставить им в заслугу. Так, в исследованиях, выполненных в русле лингвокультурологии, обращается внимание на типологические составляющие, релятивизм и универсализм в них одинаково представлены. К числу таких работ относится работа А.И. Белова [1], в которой описываются «национально-специфические особенности цветообозначений на материале русского и финского языков/культур» [1, с. 49]. Автор заключает, что наличие цветовых лакун и цветовых предпочтений

в рассматриваемых языках указывает на специфику каждой этнической культуры, и с этим выводом трудно не согласиться, как и с заключением лингвиста в отношении того, что наряду со спецификой этнических культур, воплотившихся в цветовых предпочтениях, имеет место и цветовой универсализм [1, с. 57]. Такой межъязыковой универсализм проявляется, по мнению А.И. Белова, в коннотациях слова *белый* как речевого актуализатора цвета снега, молока, соли, и «ассоциантов 'небо' и 'море' ЦО *синий*» [1, с. 54, 52].

Надо сказать, что к компромиссным с позиций определения универсальных и относительных черт ЦО в различных языках относится и подход И.В. Макенко [7]. Автор, исследуя семантику ЦО в русском и английском языках, принимает во внимание тот факт, что ЦО по составу, системной типологизации, функциональным качествам отображают универсальные свойства языков. Однако лексемы, называющие цвет, выражают и национальную специфику, которая, по мнению учёного, касается «особенностей словообразования, сочетательных свойств, способности к развитию полисемии, частотности разных групп цветообозначающей лексики, их стилистических признаков, авторского своеобразия» [7, с. 3]. Подобные исследования подтверждают мысль о том, что ЦО в разных языках обладают общими чертами (что, по нашему убеждению, кроется в исконной семантике данного класса слов) и имеют специфические характеристики в структуре и сочетаемости.

Четкую взаимосвязь ментальности и цветовосприятия обосновывает А. Вежицкая [3]. Рассматривая ЦО с позиций

когнитивной семантики, автор придерживается мнения, согласно которому физиология цветового восприятия («видения») во всех языках едина, а цветовая концепция для носителей разных культур неодинакова. «То, что происходит в сетчатке и мозгу, не отражается непосредственно в языке», – считает лингвист [3, с. 238 – 239]. Исследователь заключает, что названия цветового спектра не универсальны для разных языков и культур. В качестве доказательства лингвист приводит аргумент, что в некоторых культурах вообще не существует понятия «цвет». В то же время А. Вежбицкая предлагает выделять «универсалии зрительного восприятия», к числу которых относит: а) время, когда человек видит (день) и когда он не видит (ночь), что позволяет выделять человеку светлые и тёмные предметы; б) фон (окружение) как основа при любом описании зрительного восприятия. Таким фоном может быть «небо (обычно – синее), земля (обычно – коричневая), трава (обычно – зелёная), солнце (обычно – жёлтое и блестящее), море (обычно – тёмно-синее), широкие снежные просторы (в норме – белые)» [3, с. 233]; в) сравнение (чаще всего понятие подобия) в передаче зрительных ощущений, что, к примеру, относится к слову *золотой* (ср.: *золотой* как цвет в выражении *золотые волосы* и как качество в сочетании *золотое кольцо*). По сути, А. Вежбицкая с помощью данной классификации пытается систематизировать ЦО и определить, почему и как человек выбирает то или иное имя цвета.

В рамках теории лингвистической относительности функционирует ещё один аспект исследования ЦО –

гендерный. Так, проводя мысль о том, что каждая этническая культура по-своему конструирует единый для всех цветовой спектр, лингвисты считают, что «существенные различия в способах освоения цветового спектра обнаруживаются не только между культурами, но и внутри каждой из них по критерию пола» [11, с. 386]. Рассматривая источники восприятия цвета и анализируя способы формирования цветового образа, Л.В. Самарина, в частности, заключает, что «мир женщины гораздо богаче цветом, чем мужской» [12, с. 387]. Этим, по мнению автора, и вызваны отличия в выборе средств, обозначающих цвет, в идиостилиях мужчины и женщины.

С начала XX века проблема соотношения категории цвета, феномена цветовосприятия и ЦО рассматривается с позиций антропологии. Стала учитываться специфика отражения процессов окружающего мира в индивидуальном сознании человека, схемы хранения знаний о мире, взаимодействие языковых и энциклопедических знаний и преломление их через призму вырабатываемой в социуме системы норм, оценок и эмоционального опыта индивида. К значимым концепциям этого направления относятся работы В.У. Тэрнера и К. Леви-Строса. Так, изучая цветовую классификацию примитивных языков, В.У. Тэрнер заключает, что цвета являются не просто «различиями в зрительном восприятии разных частей спектра; это сокращённые или концентрированные обозначения больших областей психобиологического опыта, затрагивающих как разум, так и все органы чувств» [15, с. 103]. В свою очередь К. Леви-Строс

исследует хроматизм цветов на основе ассоциативных связей со звуками и считает, что подобный подход не только раскрывает «важные аспекты в лингвистике с психологической и теоретической точки зрения [...], но ведёт нас к рассмотрению структуры мозга» [5, с. 86 – 87]. Языковеды-антропологи выходят за рамки психологического объяснения лингвистического материала, они смотрят на него через призму ментальности народа, его культурных корней. ЦО «как одна из древнейших систем, включающая в себя разные стороны человеческого сознания, в центре подобных исследований» [4, с. 151 – 152]. Соответственно, в отечественной и зарубежной науке есть работы, посвящённые интерпретации семантики ЦО в языке фольклора с учётом данных этнографии и археологии (см., например, работы А.Т. Хроленко, Т.Е. Никулиной, Л.Г. Невской, Л. Раденковича, С.В. Супряги, О.И. Уляшева и др.). Анализируя ориентированные на мифопоэтическую семантику тексты, учёные пришли к выводу, что они построены «с учётом основных семиотических оппозиций» [8, с. 161], соответственно, в их семантической структуре имеют место «неявные и немотивированные с точки зрения обычного толкования смыслы» [8, с. 161]. Лингвисты пытаются определить особое символическое значение ЦО, которое кроется в исконной семантике данных слов, и вычленили их первичные значения.

В последнее время определение исконной семантики лексического состава языка (в том числе и ЦО) проводится с учётом получившей распространение идеи о зарождении человеческой

истории в северной части земного шара. Прошлое бытие северных (а значит, и русского) народов, которое уже описано с позиций археологических, астрономических, этнографических, мифологических и других наблюдений (см. работы В.В. Богданова, В.Н. Дёмина, У.Ф. Уоррена, А.В. Тулупова, А. Хомякова и др.), проходило на Крайнем Севере в условиях «чёрно-белого» года, т. е. времени, определённая часть которого была занята полярной ночью, и ином (более благоприятном), нежели сейчас, климате. В связи с этим учёные полагают (см., например, работы Н.А. Луценко), что северное происхождение человеческой истории предопределило конкретное содержание ряда языковых единиц, в том числе и ЦО. Заслуживает внимания и теория В.Н. Татищева, Э. Шюре, В.В. Макаренко о полярной прародине славян, локализованной не на Северном, а на Южном полюсе, в Антарктиде, которая «была не только свободна ото льда, но и была пригодна для жизни» [6, с. 135]. Считается, что «индоевропейская цивилизация распространяется с юга на север» [6, с. 149], соответственно «славяне появились в Европе из других стран» [6, с. 11]. Безусловно, присутствующее и на Северном, и на Южном полюсе северное сияние, смена полярных ночи и дня, сезонные изменения цветов природной среды, наблюдение за солнцем, отличие лунного света от солнечного, изменение цвета воды и неба в разных состояниях и условиях далеко не безразличны для формирования ЦО (как, наверное, и мировоззрения в целом), они могли влиять на семантику данной группы слов, вызывать их взаимозаменяемость

и амбивалентность. Поэтому целесообразно рассматривать языковые данные с учётом того, что мрак как первоизданное состояние всего сущего мог быть не только частью бытия и источником света, но и фактором глоттогенеза.

Итак, категория цвета, феномен цветовосприятия и ЦО являются предметом изучения разных областей гуманитарного знания. Языковые средства актуализации цвета входят в круг лингвистических проблем. Однако ре-

шение проблем соотношения категории цвета, феномена цветовосприятия и языковых средств их актуализации обуславливает многоаспектное изучение ЦО, их структурно-грамматических, лексико-семантических и функциональных характеристик, что и будет предметом нашего дальнейшего рассмотрения. При исследовании данного круга вопросов целесообразно учитывать полисемантичесность, амбивалентность и взаимозаменяемость слов, обозначающих цвет.

Библиографические ссылки

1. Белов А. И. Цветовые этноэидемы как объект этнопсихолингвистики // Этнопсихолингвистика / отв. ред. и авт. предисл. Ю. А. Сорокин. М., 1988. С. 49 – 58.
2. Василевич А. П. Язык и культура: сопоставительный анализ группы слов-цветообозначений // Этнопсихолингвистика / отв. ред. и авт. предисл. Ю. А. Сорокин. М., 1988. С. 58 – 64.
3. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание : пер. с англ. М., 1996. 416 с.
4. Гулянков Е. В. Этническое своеобразие русской народно-песенной лексики (в сопоставлении с лексикой французских народных песен) : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 ; 10.02.19. Курск, 2000. 255 с.
5. Леви-Строс К. Структурная антропология : пер. с фр. / под ред. и с примеч. Вяч. Вс. Иванова. М., 1985. 535 с.
6. Макаренко В. В. Потерянная Русь. По следам утраченной истории. М., 2008. 496 с.
7. Макеев И. В. Семантика цвета в разноструктурных языках. Универсальное и национальное : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.19. Саратов, 1999. 258 с.
8. Невская Л. Г. Пёстрое в системе фольклорных атрибутов // Балто-славянское причитание : Реконструкция семантической структуры. М., 1993. С. 161 – 184.
9. Панченко А. М. О цвете в древней литературе восточных и южных славян // Труды Отдела Древней литературы. СПб. 1968. Т. 23. Вып. 13. С. 3 – 15.
10. Петрушевский Ф. Ф. Цветовые ощущения древних и новых народов // Вестник изящных искусств. 1889. Т. 7. Вып. 4. С. 297 – 330.
11. Роу К. Концепция цвета и цветовой символизм в древнем мире // Психология цвета : пер. с англ. М., 1996. С. 7 – 46.
12. Самарина Л. В. Особенности женского цветовосприятия в традиционной культуре // Женщина и свобода: пути выбора в мире традиции и перемен : материалы междунар. конф., 1993 г. М., 1994. С. 384 – 390.

13. Сорокин Ю. А. Роль этнопсихологических факторов в процессе перевода // Национально-культурная специфика речевого поведения. М., 1977. С. 166 – 174.
14. Степанов Ю. С. Семиотика. М., 1971. 145 с.
15. Тэрнер В. У. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах (на материале ритуала ндембу) // Семиотика и искусствоведение : сб. пер. М., 1972. С. 50 – 81.
16. Уорф Б. Л. Наука и языкознание : пер. с англ. и фр. // Новое в лингвистике : сб. ст. М., 1960. Вып. 1. С. 169 – 182.
17. Чапушки / сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. Ф. М. Селиванова. М., 1990. 656 с.
18. Шемякин Ф. Н. К вопросу об отношении слова и наглядного образа (цвет и его названия) // Изв. Академии Пед. Наук РСФСР. 1960. Вып. 113: Мышление и речь. С. 5 – 48.
19. Шерцль В. И. Названия цветов. Символизм цветов // Филологические записки. 1884. Вып. II – III. Воронеж. С. 1 – 70.
20. Berlin B. Basic Color Terms : their Universality and Evolution. Berkeley; Los Angeles : Un-ty of California Press, 1969. 178 p.
21. Geiger L. Vorträge zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Stuttgart ; 1871. P. 45 – 60.
22. Gladstone W. E. Homer. London : Macmillan, 1878. 153 p.
23. Grand Y. Le. Couleur et perception // Journal de psychologie. 1961. 58. P. 266.
24. Magnus H. Über ethnologische Untersuchungen des Farbensinnes. Berlin, Habel, 1883. 36 p.
25. Rosch E. Prototype classification and logical classification : The two system // New trends in cognitive representation: Challenges to Piaget's theory. Hillsdale (N.J.), 1983. P. 73 – 86.
26. Sapir E. Conceptual categories in primitive language // Science. 1931. Vol. 74. P. 578.

I.A. Gerasimenko

WAYS OF COLOUR ACTUALIZATION IN THE LIGHT OF MODERN LINGUISTICS AS HUMANITY SCIENCE

The article analyzes the approaches to the solution of a problem concerning the role of colour terms in the transferring of information connected with the conceptualization of the world and society, determines the spheres of human knowledge that study the connection of colour phenomenon as a main element of world perception with its actualization in the language, considers the problems of colour nomination in the light of the colour vision evolution theory, defines the reasons of the restricted number of colour terms in comparison with a widespectrum of colours and hues distinguished by a person.

Keywords: colour term, colour, colour perception, humanitarian science, colour actualization.

ОБРАЗ СМирЕНИЯ В ЖИТИИ АНТОНИЯ ВЕЛИКОГО: К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ ПЕРЕВОДНОЙ АГИОГРАФИИ

Переводная агиография дала образцы для формирования и развития древнерусских житий. Между тем она является практически неизученной. Житие преподобного Антония Великого считается образцовым, повлиявшим на собственно русские монашеские жития. Герменевтический анализ образа святого позволяет сделать вывод о типе смиренного поведения, характерного для отшельнического подвига. Выявлены личностные черты святого, делающие его образ узнаваемым и отличаемым от других при всей каноничности этого жития.

Ключевые слова: древнерусская литература, агиография, образ человека, смирение, типология.

Переводная литература Древней Руси, которая составляет весьма значительный пласт всей древнерусской агиографии и которая оказала мощнейшее влияние на ее формирование и на развитие русской словесности в целом, остается ее наименее изученной частью. Хотя и собственно русские жития также изучались мало. О.В. Творогов (который, как известно, продуктивно работает над составлением сводов житий) замечает: «Жития святых как по своему значению в формировании христианского мировоззрения, так и по богатству своего репертуара являются важнейшим компонентом древнерусской литературы», но *«даже оригинальная русская агиография, к изучению которой на протяжении последних двух веков обращались десятки исследователей, в настоящее время представляется областью, требующей нового, более репрезентативного и глубокого изучения»*, и далее констатирует: «Мы располагаем лишь единичными исследованиями и изданиями переводных житий...» [13, с. 115]. И

это он пишет относительно недавно, в 2008 году. О сложной ситуации в области переводной агиографии писал в 1990-е годы Д.М. Буланин [3, с. 20]. В.В. Кусков в одной из своих последних книг, написанной в конце 1980-х годов, говоря о трудностях так называемого «партийного» периода, в условиях которого, по его словам, невозможно было изучать полноценно древнерусскую литературу, призывал: «Сейчас назрела настоятельная необходимость изучения всего корпуса древнерусской литературы, как оригинальной, так и переводной» [10, с. 45].

Переводная литература, как известно, не является чем-то внешним по отношению к собственно русской книжности и не считается просто заимствованной и «влияющей» на складывающуюся русскую словесность. Об этом писал в начале XX века В.М. Истрин [7], в 1930-е годы В.Н. Перетц, заметивший, что «“заимствованное” в процессе литературного развития разделяет судьбу оригинального...» [12, с. 330]. В 1970-е годы Д.С. Лихачев

выдвигает теорию трансплантации литературы, когда она, «пересаженная» в новую почву, становится ей сродной, фактически ее собственностью [11, с. 21].

Теория трансплантации и сегодня является ведущей в определении роли и места переводной литературы в составе древнерусской книжности, большая часть которой носила церковный характер и предназначение, а значит, относилась к сфере Священного Предания. И именно этот факт позволяет развивать и углублять мысль Д.С. Лихачева о природе внутренней связи переводных текстов с книжностью собственно русской. Переводные тексты выполняли, прежде всего, литургическую, богослужебную функцию, либо дидактически-просвещающую, воспитательную, скажем точнее – *преображающую*, т. е. включали человека, ищущего спасения души в вечности (при условии наличия у него веры, конечно), в особое пространство – сферу действия Благодати. Поэтому эти тексты, переведенные на славянский язык, воспринимались именно как Предание, причем Священное, и порождали тот духовный и ценностный контекст, который затем стал источником и собственно русских текстов. Именно поэтому скажем, уточняя идею трансплантации Д.С. Лихачева, что произошла не просто «пересадка», или «перенос» (термины Д.С. Лихачева), а непосредственное, *буквальное восприятие тех смыслов и ценностей, определяющих способ жизни*, которые несли эти тексты, причем не как некоего внешнего знания, а вполне реальной жизни, передаваемой посредством особого слова-Логоса.

Конечно, жития, получившие наибольшее распространение в народе, оказывали важнейшее, и даже не будет преувеличением сказать – определяющее влияние на формирование идеала в сознании древнерусского человека. Почему? Потому что переводная агиография совокупно, конечно, со всей остальной переводной книжностью, и создавала тот духовный, религиозно-нравственный, наконец, социокультурный контекст, в котором зарождалась и возрастала оригинальная русская словесность.

Переводные жития, составлявшие до XV века большую часть всей житийной литературы, широко распространенные на Руси, давали *образцы* возможных путей обретения человеком в себе образа Божия.

О.В. Творогов, работая над сводом переводных житий, составил «своеобразный рейтинг авторитетности, читаемости житий» [13, с. 115]. Вверху рейтингового списка, наряду с житиями мучеников, юродивых, святителей, находится и житие Антония Великого, представляющее собой образец монашеского жития.

Обратимся к герменевтическому анализу этого памятника переводной литературы: выявим смысловую сторону жития и образа святого преподобного Антония Великого, ответим на вопрос о типе смиренного человека в его идеальном воплощении, основном принципе и закономерностях его поведения, о его личностных особенностях и нюансах в его изображении, о проявлении каноничности этого образцового монашеского жития.

* * *

Житие преподобного Антония Великого, подвижника III – IV веков, было хорошо известно на Руси уже с XI века, о чем свидетельствует неоднократное упоминание его имени в ряде произведений Древней Руси: и в Повести временных лет под 1074 годом, и в житиях Феодосия Печерского, Авраамия Смоленского, в Киево-Печерском патерике и других источниках [2, с. 132].

Не так много существует исследований самого текста жития. В основном богословы и историки церкви обращают внимание на роль преп. Антония в истории монашества в духовном и организационном планах [см.: 4; 8; 14], называя его действительным основателем – отцом монашества.

Написано житие в IV веке святым Афанасием Александрийским, также именуемым Великим, который был учеником преп. Антония и, следовательно, знал не только внешний его образ жизни, но, главное, понимал, видел и перенимал внутренний, духовный опыт монашеской жизни.

Конечно, способ жизни определяется типом подвига, по которому определяется и тип святости. И конечно, смирение – главная черта святого. Но каков тип его смирения? Рассмотрим сюжетный план повествования.

Житие выстроено в соответствии с агиографическим канонem. Вступление представляет образ автора, мы видим его самоопределение в отношении к создаваемому тексту. Нужно отметить в этом житии отсутствие прямой формы самоукорения, самоуничижения, хотя в неявной форме этот устойчивый мотив присутствует уже в том,

что св. Афанасий пишет не по собственной воле, а по просьбе, о чем он сообщает во вступлении к житию, построенному в виде послания: «Понеже выпросите от мене словесе о житии блаженного Антония <...> и азъ съ многимъ тщаниемъ прияхъ ваше повеление...» [6, с. 147]. И в целом агиограф говорит о несовершенстве своего труда: «Понеже и азъ повеленъ вами, елико постигнухъ то назнаменахъ» [6, с. 148]. («Если и я, по просьбе вашей, опишу что в этом послании, то сообщу вам опять-таки только немного, что припомню об Антонии» [5, с. 179]).

Начало жизни включает рассказ о родителях и детстве святого. Здесь, как и в большинстве житий, отмечено и благочестие родителей, и стремление ребенка к уединению, хотя и выраженное в своеобразной форме – в нежелании учиться, так как не хотел он удалиться от родителей и от места, где он рос, «разве же сих дому, ничего же не ведяше» [6, с. 148] («не зная ничего иного кроме их и своего дома» [5, с. 179]). Агиограф отмечает покорность родителям («родителем повиновашеся» [6, с. 148]), которые воспитывали его по-христиански, его довольство тем, что есть, и любовь к молитве. Как пишет св. Афанасий: «Ни паки отрокъ в доволне имении сый стужаше родителем различныа и многоценныа ради пища, ниже яже от тоя сласти прошаше, но точию яже обреташе. Симъ доволенъ бываше, ни множае ни чтоже искаше» [6, с. 149] («Воспитываемый в умеренном достатке, он не беспокоил родителей требованием разнообразных и дорогих яств, не искал услаждения в снедах, но довольствовался тем, что было, и ничего

больше не требовал» [5, с.180]). Т.е. св. Афанасий отмечает смиренное устроение души и *стремление* к Богу (вполне определённую направленность желательной сферы души). Далее начинается описание жизни, т. е. поступков Антония. Проследим их последовательность, смысл и мотивацию.

После смерти родителей Антоний продает все свое имение. Сестру малолетнюю определяет на воспитание в обитель. Мотивация, как описывает св. Афанасий, заключалась, во-первых, во внутреннем его личном стремлении к служению Богу (идя в храм, он размышлял об апостолах, все оставивших ради Спасителя), и во-вторых, в словах евангельских, которые он слышит в храме в ответ на свои мысли. Это слова о призыве к совершенству, для чего нужно продать все имение, раздать нищим и следовать за Христом, и, как пишет житие, «Антоний же яко от Бога име в памяти сихъ, и яко самого его ради бывшу по чтению» [6, с. 150]. Таким образом, его действия определяются не *своей* только волей и не слепым подчинением воле Божией, а синергией – соединением воли своей с волей Бога. Сюжет обретает синергийность и провиденциальность. В первом же поступке Антония проявляется *решимость, активность и сила воли*, которую уже нельзя назвать собственно *его* волей. Он сразу предан воле Божией свободно и доверчиво. Об этом свидетельствует его жест вторичного отказа даже от малых денег, оставленных для сестры, после услышанных им в храме и воспринятых будто специально для него звучащих евангельских слов: «Не заботьтесь о завтрашнем дне» (Мф. 6:34).

И что же дальше? А дальше мы видим такое же незамедлительное, решительное, активное, последовательное, исполненное волевой направленности, *целеустремленное поведение Антония*: как только определил сестру в обитель под смотрение известных ему девственников, так тут же, не отходя от дома своего, он начинает свой аскетический подвиг. Его первая «пустыня» была недалеко от его селения, а наставником первым был уединённый старец, также подвизавшийся в уединении возле своего селения.

Афанасий не умалчивает о содержании его духовной борьбы, о его внутренней жизни и внутреннем движении, которое заключалось в стремлении полностью освободиться от привязанности к имуществу и к сродникам: «И тамо начатки входа размышляше и прмолчаше. Яко да ни к сродникомъ обращается, ниже сердоболя поминает» [6, с. 151]. («Так проводя там первоначально жизнь, Антоний наблюдал за своими помыслами, чтобы не возвращались к воспоминанию о родительском имуществе и о сродниках» [5, с. 181]). Он трудился подвижнически собственными руками, по заповеди «праздный ниже да яст» (2 Сол. 3:10), и от этого труда не только сам кормился, но и раздавал нуждающимся, молился и так был внимателен к читаемому в Писании и других книгах, что все запоминал («ничтоже падати от писанных на землю от него, все же съдержаше в памяти» [6, с. 151]), почему и пишет Афанасий: «Да убо памяти въ книгъ место ему быти» («память заменила ему книги» [5, с. 182]).

Нужно отметить, что в житии постоянно подчеркивается *целеустремленная последовательность* св. Антония как его личностное качество. Мы видим, как тот, кто в отрочестве не хотел учиться грамоте, не желая удалиться от дома, оберегавшего его от суеты мира, проходит, как мы бы сказали сегодня, полноценный и системный «курс обучения» духовной жизни, осваивая практику подвижничества. Он ходит к «ревнителям добродетели» («спешные ищемъ» [6, с. 152]), искренне им подчиняется, в каждом изучает, какой добродетелью тот овладел, кто в чем преуспевал, и старается заимствовать, воплощая это в самом себе. Причем агиограф подчеркивает несколько раз, что его поведение привлекало любовь к нему, так как он сам являл ко всем *смирение* и *любовь*. Как пишет св. Афанасий, если «ревнителям добродетели» он искренне подчинялся, т. е. был в полном послушании, то «къ сверстникомъ же не бе любоперивъ, разве точию, да не вторыи ся по мехъ в уншихъ являеть» [6, с. 152] («А с равными ему по возрасту не входил в состязание, разве только чтобы не быть вторым (имеется в виду: не отставать. – Л. Д.) от них в совершенстве» [5, с. 182]). Так создается образ человека *цельного, последовательного, мудрого, внутренне свободного, целеустремленного, безусловно, сильного и смиренного* одновременно. Поступки св. Антония определяются *мощным внутренним стремлением* к исполнению воли Бога, в себе ощущаемой как призыв к монашескому подвигу, к совершенству, достижимому лишь в духовной борьбе со злом. Он и вступает в эту борьбу, которая совершается на границе *духа* и *плоти*, где

действует бесовская сила, используя слабость несовершенной плоти, и где отражает это нападение святой, обретая благодать Божию смиренной и горячей молитвой и, главное, верой. Именно это качество – *сильную веру* – подчеркивает в образе Антония агиограф. Верой отражает нападки дьявола подвижник, так как вера, рождаемая смирением, открывает путь для действия благодатной помощи, почему и приводит в подтверждение агиограф цитаты из Евангелия: «Не азъ же, но благодать яже съ мноюю» [6, с. 154] («не я... а благодать Божия, которая со мною» (1 Кор. 15:10)), или в другом месте: «Господь бысть ми помощникъ, и азъ възрю на враги моа» [6, с. 156] («Господь мне помощник. И я буду взирать на врагов моих» (Пс. 117:7) [5, с. 184]). (Вспомним, что в соответствии со святоотеческим толкованием смирение как качество души человека проявляется в присутствии в нем благодати: только смиренный и может ее обрести в силу своей преданности воле Бога). В этой борьбе раскрываются антропологические представления, свойственные византийской агиографии, соотносимые с учением Святых Отцов о человеке, которые затем стали достоянием и древнерусского писателя. Особенно это касается литературы ранневизантийской, находившейся в исторической ситуации перехода от античности к христианству. Стоит заметить, что практически во всех житиях мы видим проявление этой борьбы подвижника с плотью. Во всяком случае, проблема плоти особенно обострена. И тут нужно уточнить, что плоть в соответствии с христианской антропологией не является сама по себе враждебной душе человека,

будучи также сотворенной Богом. Но искаженная грехом плоть нуждается в освобождении, почему и говорит апостол: «...наша брань *не против крови и плоти*, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6:12). Поэтому не собственно плоть как источник зла является предметом борьбы подвижника, но борьба, наоборот, идет *за плоть*, предназначенную совсем для другого – быть Храмом Бога, – по слову апостола Павла: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа, Которого имеете вы от Бога» (Кор. 6:19). О проблеме отношения к плоти в ранневизантийской литературе пишет С. Аверинцев, отмечая, что «с христианской точки зрения и плоть может быть “честными мощами”, а дух может быть “нечистым духом”». И далее: «Грань между добром и злом идет для христианства наперерез грани между материей и духом» [1, с. 111, 112].

Так и в этом житии значительная его часть посвящена борьбе, но не просто с желаниями своей плоти, а с дьявольскими искушениями посредством привлечения плотских чувств падшей человеческой природы. Еще раз заметим: при этом плоть *не отвергается как таковая*, а призывается к преображению, которое теперь, после вочеловечивания Бога, возможна. Как и победа над дьяволом может быть достигнута благодаря совершенному Христом подвигу: «Иже бо на плоть и кровь хваляся, от человека плоть носяща взъражаше ся, помогаше бо ему Богъ, иже плоть нас ради носивый и телу давъ на диавола победу» [6, с. 154] – «Величающийся пред плотию

и кровию (имеется в виду дьявол – Л. Д.) низложен был человеком, носящим на себе плоть, потому что содействовал ему Господь, *ради нас понесший на Себе плоть и даровавший телу победу над диаволом*» [5, с. 183 – 184]. Афанасий определяет свойство внутреннего устройства Антония словами: «Поучение же душевное, многое время бывшее в немъ обычаи благодать творяше» [6, с. 157] («Душевная его ревность с течением времени стала уже добрым навыком» [5, с. 185]). Т.е. «душевная ревность», проявившаяся в умерщвлении плоти, в различных подвигах – бдении, посте, труде телесном и молитве, – перешла в *навык*. Он приводит в косвенной форме поучения святого, в которых явлены его представления о *времени* в условиях подвижнической жизни, которое оказывается связанным с *волей* человека: «Не хотяше убо многимъ временмъ хождения добродетелнаго пути, отступити сего, но любовию и доброизволениемъ усерднее бываше» [6, с. 157 – 158] («не временем... измерять должно путь добродетели и подвижническую ради нее жизнь, но *желанием и произволением*» [5, с. 201 – 202]). Иначе говоря, свободным выбором, так как *желание* и *произволение* – это дело сердца, состояние души.

Следующий этап духовной жизни св. Антония, отраженный в его житии, – это углубление борьбы с дьявольскими нападениями, в которой оттачивалась вера Антония и сила его веры, явленная в *дерзновении*. Преп. Антоний с некоторого времени стал вести себя именно дерзновенно, отражая молитвенно нападения бесов, которые были частыми и особенно дерзкими. Такова

его жизнь в гробницах, где изнурял он плоть и претерпевал избиения и нападения бесов, укрепляя себя молитвой, пением псалмов.

Логика его внутреннего развития такова: святой развивал и укреплял в себе веру, и мы видим, как целеустремленность и твердость преобразовалась в веру и дерзновенность. Довольно длительный период Антоний пребывал в борьбе один – явной, видимой помощи ему не было. Впечатление такое, что он действительно борется сам, своими силами, своей верой, и без помощи извне побеждает. Но вот совершается чудо – явление света и голоса свыше, в котором Антоний слышит голос Бога, никогда не оставлявшего его. Как пишет Афанасий, было тогда Антонию около 35 лет.

Следующий этап его пути идет по линии углубления его отшельнического подвига, только уже не в гробницах, а в пустынном месте на горе, где он провел еще 20 лет в такой же борьбе с демонами. Интересно, что другие люди, встречающиеся в этот период жизни, изображены в житии обезличенно, как «какие-то знакомые» («иные знаемые»), «народ», «какие-то люди», которые выполняют роль, скорее, свидетелей подвигов Антония. Это можно объяснить тем, что в этот период Антоний не совершает духовного наставничества. (Он в одиночестве находится в целом более тридцати лет). Почему? Сюжет отвечает на этот вопрос: он тогда становится наставником, когда приобретает *бесстрастие*, что выразил агиограф, описав ситуацию прихода к нему людей, взломавших его ограду: «Ни от печали обо спрятань бываше, ни от сладости разсыпань, ни

от смеха разливашеся, ни скорбию сдержимъ изнемогаше, ни видевши народа вомятеся» [6, с. 165], т. е. он не пришел ни в скорбь, ни в восхищение, и не смутился, и не обрадовался, но многих исцелил, утешил скорбящих, примирил ссорившихся, – т. е. явил действительную любовь, привлекающую и благодатные дары.

Далее начинается монастырская часть – создание монастыря Антонием и другими, о чем пишет агиограф: «И тако быша в горахъ монастырие, и пустыни наполнися иноковъ» [6, с. 166] («таким образом, в горах явились, наконец, монастыри, пустыня населена иноками...» [5, с. 192]). И теперь уже мы слышим переданное св. Афанасием слово св. Антония: он произносит поучения, необходимые для тех, кто встал на путь духовной брани, подвигов, цель которых – обретение добродетелей, вводящих человека в Царство Небесное. При этом весьма значительная часть поучений посвящена борьбе с демонами, опытом которой св. Антоний делится с иноками.

Стиль повествования Афанасия можно назвать эпическим. Рассказ о жизни и подвигах Антония чередуется обобщениями, которые, как правило, относятся к эпическому времени свершившихся событий. Таково описание Афанасием сложившейся в местах подвига Антония монашеской жизни, похожей на райское состояние мира и любви. Но и помещенная в это пространство созданного им же монашеского братства, жизнь преп. Антония продолжалась в тех же подвигах крайней аскезы. Он опять уходит в пустыню, уединяется и старость свою также проводит в изнурительных

трудах. Там совершает он и чудеса победы над демонами, и чудеса любви в отношении к братии.

Нужно сказать, что именно наставления Антония, передаваемые Афанасием, отражают содержание его внутренней жизни и качества его души, обретшей цельность и полноту мудрости. Это жизнь души, исполненной покаяния, смирения и любви к ближнему. Именно из любви к Богу и ближнему он проявляет дерзновенность в защите веры, в частности это касается отношения к арианам: «Тако же и арианьска зловерия гнушашеся и запрещае всемъ, ни приближаться к нимъ, ни зловерства же ихъ имети», на которых он вознегодовал за их ложь о, якобы, его причастности к их ереси, и, как св. Афанасий пишет, «тъй же умоленъ бывъ от епископъ и братиа, сниде с горы, и вшедъ в Александрию, арианы отверже» [6, с. 210] («по просьбе епископов и всей братии сошел с горы и, прибыв в Александрию, осудил ариан» [5, с. 233]).

Не единожды употребляется и слово «ревность» в отношении св. Антония. Он был ревностен в вере, в подвиге, в любви к Богу и ближнему. Также называли его все «человеком Божиим» [6, с. 211], тем самым говоря о предельной самоотреченности и принадлежности полной Богу, что чувствовали все окружающие. Агиограф подчеркивает «неграмотность» Антония не как отсутствие умения читать, но как проявление истинного, Христова, ума, божественной премудрости, в нем обитавшей в противовес «эллинской», т. е. языческой, «мудрости». Об этом говорит и его диалог, в частности, с языческими мудрецами о Божественном

Кресте. В житии приводится блестящая по своей глубине и мастерству речь св. Антония, содержание которой свидетельствует о его знании античной мысли и, главное, о глубине его проникновения в смысл Священного Писания и учение Христово. Он выстраивает систему доказательств, используя «доказательства от разума», утверждая преимущественность веры как способа познания мира и Творца над разумом, который вне веры не способен познать истину. Эта речь также проявляет те же качества его личности, изначально ему присущие: цельность (откуда и мудрость), последовательность, глубину веры, дающей ему и дерзновенность как в молитве, так и в слове к окружающим его людям. Нужно заметить, что, как бы ощущая силу этого характера и его дерзновенность, агиограф стремится подчеркнуть при этом смиренность св. Антония, указывая специально на отсутствие «повелительного» тона: «Антонии убо не повелевая целяше, но моляся и Христа призывая, яко всем яве быти, яко же не беаше тьи творя, но Господь беаше, иже Антониемъ человеколюбства исцеляше страждущая. Антониева же точию молитва и въздержание...» [6, с. 223] («Антоний исцелял не повелительным тоном, но молитвой и призыванием имени Христова, желая для всех содеять явленным, что творит это не он, но Господь через Антония являет свое человеколюбие и исцеляет страждущих. Антонию же принадлежит только молитва и подвиги...» [5, с. 243]).

И не только непосредственно в поступках, деяниях, поучениях, наконец, чудесах проявляются вера, любовь, смирение и другие добродетели

св. Антония. Св. Афанасий напрямую дает ему характеристику внутренних его качеств и даже портретное описание, цель которого – передать его внутреннее содержание. Так, в описании лица св. Антония переданы, прежде всего, психологические черты, но определяемые духовным состоянием: «Приходящий же к нему, познавающе его течаху к нему влекоми лицемъ его, аще и не знааху его прежде... Ни высоту же тела ни широту имяше паче всехъ, да того ради познаваемъ бываше. Но добрыа нравы, и душевную чистоту, того ради безъ смущения имаше и внешняя чювьства, яко же от радости духовныя тихо имети лице. И от телеснаго пошества разумети душевное его устроение. По писанному, сердцу веселящуся лице цвететъ, в печали же сущу, скорбеть» [6, с. 208 – 209] («И кому-нибудь, не знавшему его прежде, желательно было видеть его, то, миновав других, он прямо подходил к Антонию, как бы привлекаемый взором его. Среди других выделялся Антоний не ростом и взрачностью, но благонравием и чистотою души. Поскольку душа была безмятежна, то и внешние

чувства оставались невозмущаемыми, а потому от душевной радости весело было и лицо, и по движениям телесным можно было ощущать и уразумевать спокойствие души, согласно с написанным: сердцу веселящуся, лице цветет, в печалех же сущу, сетует (Притч. 15:13)» [5, с. 232]).

Конечно, литературные особенности этого переводного жития говорят о уже наработанных античной литературой формах повествования, которыми владел св. Афанасий Александрийский. Это проявляется в органичности его повествования, четкой соразмерности всех частей, прекрасном – интеллектуальном – стиле, мастерстве построения диалогов, монологов, всей сюжетно-композиционной структуры. Упомянутая выше речь св. Антония, написанная, конечно, св. Афанасием, построена по всем законам риторического искусства, которым так богата античная словесность. С точки зрения формы, стиля повествования это житие безупречно. Как и с точки зрения каноничности текста, давшего образец жития литературе Древней Руси.

Библиографические ссылки

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М. : Наука, 1977. 320 с.
2. Буланин Д. Житие Антония Великого // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л. : Наука, 1987. Вып. 1. С. 132 – 135.
3. Буланин Д. М. Древняя Русь // История русской переводной художественной литературы: Древняя Русь. XVIII век. Проза. СПб. : Дмитрий Буланин, 1995. Т. 1. С. 17 – 73.
4. Войтенко А. А. «Житие прп. Антония Великого» свт. Афанасия Александрийского и начало христианского монашества // Византийский временник. 2001. Т. 60. С. 83 – 98.

5. Житие Антония Великого // Творения : в 4 т. / Святитель Афанасий Великий : репр. воспр. изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902 – 1903, из фондов Государственной исторической библиотеки. М. : Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. Т. III. С. 178 – 251.
6. Житие преподобного отца нашего Антония Великого. Списано Афанасием, архиепископом Александрийским // Соборник Нила Сорского : в 3 ч. / Т. П. Ленингр. М. : Языки славянской культуры, 2004. Ч. 3. С. 147 – 236.
7. Истрин В. М. Рецензия на книгу С. Виленского. Житие Василия Нового // Журнал Министерства народного просвещения. 1914. Июнь. С. 365 – 369; Сентябрь. С. 179 – 208.
8. Казанский П. История православного монашества на Востоке. Часть первая. Монашество в Египте. М. : В типографии Александра Семена на Софийской улице, 1854.
9. Киселева М. С. Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. М. : Индрик, 2000. 256 с.
10. Кусков В. В. Эстетика идеальной жизни. М. : МГУ им. Ломоносова, 2000.
11. Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X – XVII веков. Эпохи и стили. Л. : Наука, 1973. 254 с.
12. Перетц В. Н. К вопросу о сравнительном методе в литературоведении // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР, Ин-т рус. лит. ; ред. А. С. Орлов. М. ; Л. : Изд-во Академии наук СССР, 1934. Т. 1. С. 327 – 340.
13. Творогов О. В. Переводные жития святых в древнерусской книжности XI – XV вв. // Труды Отдела древнерусской литературы / Российская академия наук, Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом) ; отв. ред. Н. В. Поньрко. СПб. : Наука, 2008. Т. 59. С. 115 – 132.
14. Флоренский П., священник. Антоний романа и Антоний предания // Сочинения : в 4 т. / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой. М. : Мысль, 1994. Т. 1. С. 490 – 527.

L.G. Dorofeeva

THE ICON OF HUMILITY IN THE LIFE OF ANTHONY THE GREAT: ON THE PROBLEM OF TRANSLATED HAGIOGRAPHY STUDIES

Translated hagiography texts have given examples for the forming and the developing of Old Russian Lives of Saints. However, they still remain largely unstudied. The life of Anthony the Great is archetypal, it influenced the lives of Russian monks. Hermeneutical analisys of the Saint's icon allows the conclusion about the type of humble behavior that is typical for hermit labor. While preserving canonicity of the life of the Saint, personal characteristics that make his image so recognizable and distinguishable from the others, are brought to light.

Keywords: Old Russian literature, hagiography, human icon, humility, typology.

ПРОБЛЕМА «ПРИРОДЫ РЕЛИГИИ»: 3000 ЛЕТ В ПОИСКАХ ОПРЕДЕЛЕНИЯ*

В статье рассматривается проблема возникновения и развития представлений о религии и эзотеризме.

Ключевые слова: религия, эзотеризм, религиоведение.

Предисловие

Статья позволяет приобщиться к интерпретациям некоторых проблем и аспектов поистине необозримых дискуссий последних 3000 лет, в которых обсуждались слова, термины, категории и концепции философского, теолого-богословского и научного понимания того, что в современной культуре получило наименование «религия».

Религия как филологический феномен

Прежде всего, очевидно, что «религия» – это многозначный, имеющий более 1000 определений концепт современной науки, философии и теологии, обозначаемый словом (лексемой) современного русского языка, вошедшим в широкое употребление менее трех столетий назад – со второй половины XVIII в. В русский язык это слово, согласно этимологическим исследованиям, пришло из польского и других европейских языков, восходя

к латинскому «religio», которое за тысячелетия своего письменного существования могло обозначать и «тревожность» как таковую, и благочестивое почитание божеств публичного римского пантеона, и христианскую «Ecclesia Catholica», и «теологическую доктрину», и враждующие «эксклюзивные юрисдикции» («патриархаты», «вероисповедания», «церкви»), и юридически равноправные субъекты современного поликонфессионального общества, и личный мир глубинных переживаний «веры в Бога», отношения к «сверхъестественному», «сакральному» или «надзирающему за неизвестным» (в терминах концепции Никласа Лумана), и семантический конструкт «предельно возвышенного, справедливого, истинного и прекрасного», и теоретический конструкт («сущности» или «природы» так называемых «религиозных явлений», «религиозных феноменов» и «явлений религии»), и сами эмпирические культурные феномены (камлание, глоссолалия, литургия и т.п.) – и это далеко еще не весь возможный список.

Сегодня слово «религия» в русскоязычном секторе системы Google можно найти в 32 800 000 документах (на

* Выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект №13-03-00532 (см. сайт «Академическое религиоведение» (субпроект «1000 дефиниций религии – Энциклопедия» // <http://religious-studies.in/proekt/1000-definicij-religii-enciklopediya/>)).

01.12.2014). Анализ этого практически необозримого множества текстов еще впереди, хотя уже намечаются первые попытки его исследования [17, 18]. В ресурсе «Национальный корпус русского языка» можно обнаружить 1 168 документов и 3 372 вхождения (на 01.12.2014), причем «пики» приходятся на 1916 (1), 1802 (2) и 1948 (3) годы, при этом в XXI веке его употребление начинает нарастать [14]. Анализ этих текстов филологами уже начат [30]. Религиоведам может быть полезна попытка рассмотреть это слово как «маркер» трех исторически сформировавшихся в российской, европейской и мировой культуре семантических полей:

- «теологического» («метафизического»), противопоставляемого «физическому»;
- «конфессионального», противопоставляемого «светскому»;
- «неизвестного», противопоставляемого «освоенному».

Религия как феномен в истории

В XXI веке еще не сложилось глобальное «религиоведческое знание», которое, в качестве самостоятельной науки, способно универсально описать и объяснить все многообразие религий («религиозных явлений»), подобно тому как физика описывает «физические явления». Вместе с тем существует множество исторических попыток типологизации и классификации разнообразных религий («религиозных феноменов») по различным основаниям [35, с. 18 – 22]. Тем не менее фундаментальной проблемой остается сама попытка квалифицировать те или иные «феномены» как «религию», поскольку,

начиная с Цицерона, делаются более или менее последовательные попытки выделить «религию» в качестве слова, маркирующего «подлинное благочестие», отличаемое как от «superstitio» («суеверия»), так и от «cultus» (поверхностного благочестия народа) [27]. Дискуссии о «подлинной религии» пронизывают всю историю церкви вплоть до наших дней, когда пишут о «псевдорелигии», «квазирелигии», «крипторелигии» и т.п.

Эти общеизвестные особенности «религиоведческой области знаний» требуют обращения к теориям «макроуровня», к примеру, концепции «аутопойетических систем» одного из крупнейших социальных философов XX века Никласа Лумана, эвристический потенциал которой представляется весьма перспективным для данного исследования [10]. Исторически многие феномены, именуемые сегодня словом «религия» (магия, мантика, фетишизм, тотемизм и т.п.), возникают в бесписьменных обществах, где сотни тысяч лет выступают как особые аспекты повседневной хозяйственной жизни, где почитание мифологических «незримых акторов» («сил», «хозяев», «богов», «духов», «демонов» и т.п.) сочеталось с их «магическим» использованием. Письменные урбанистические культуры последних 10 000 лет порождают региональные, но претендующие на абсолютный универсализм, «теологические (метафизические) доктрины», к примеру, «credo» имперской «Ecclesia Catholica», дифференцирующие «сакральное» («высшее») и «профанное» («низшее»), именно в этой культуре возникают сам термин «религия» и книжные элитарные «теологии», а слово

«магия» постепенно становится символом, маркирующим маргинальное и девиантное в воображаемом мире «незримого». Последние 500 лет «революции Гутенберга» и становления современного «медиаобщества» превращают «религию» в собирательное понятие, обобщенно маркирующее «конфессии» как элементы автономной социальной подсистемы, контролирующей отношение к «таинственному (неизвестному) вообще», включающему в себя ситуативно дифференцируемые «магию», «христианство», «спиритизм» и т.п., которые с XIX века стали изучаться «наукой о религии», «религиоведением».

Религия как теоретический конструкт теологии

В древних урбанистических цивилизациях создаются многочисленные «теологии», в том числе и натурфилософские, начинается утверждение дифференциации религия/суеверие (благочестие/нечестивость) и религия/церемония (глубокая/внешняя), на которое одновременно складывающаяся система юридического права реагирует судами по обвинениям в нечестии, атеизме, кощунстве и богохульстве [36]. В богохульстве обвиняли не только Сократа и других философов, но и Иисуса Христа (Мт. 9:3; 26:64; Ин. 10:36). Современные исследования, как уже отмечалось выше, показывают, что, начиная с Тертуллиана, Лактанция, Иеронима и Августина, слово «religio» уже почти 2000 лет входит как в «теологию» христиан, так и в текст латинской Vulgata, выступая как наименование «истинного благочестия» и ассоциируясь только с

традицией «аутопойетически» утверждающейся в империи «Ecclesia Catholica», дистанцировавшей себя от «ересей», «язычников» и «иноверцев» как «безбожников». Именно словом «religio» стала обозначаться причастность к высшему порядку бытия, к вечности в священном космосе, спасающем от хаоса и смерти, к единственно уникальному бытию в вечности. Этот «высший порядок» в христианской традиции выступил как Бог тринитарной теологии, идеал единства Красоты, Истины и Блага, т.е. как универсальная, легитимная, величественная, сильная и яркая форма «подлинного благочестия» и мироотношения в целом, как обозначение подвижнического «монашеского образа жизни» или принятой в «кафолической еkkлeсии» литургической «ритуальной обрядности» [6].

В V веке Августин Блаженный утверждал, что «...мы освобождаемся от всякого суеверия, стремясь к единому Богу и к Нему одному привязывая (religantes) наши души, – откуда, думается мне, происходит и само слово «религия» (religio)» [11]. Для Августина не религия как система идей и практики связывает человека с Богом, но сама личность осуществляет эту связь через собирание внутренних сил, чем, собственно, и является религия, т.е. волей как открытого им основания человеческих поступков, делающих индивида «религиозным», а сама религия здесь интерпретируется как «воля к вере».

Более рациональное понимание характерно для Фомы Аквинского, у которого «религия есть не что иное, как должное поклонение Богу... она

есть теологическая добродетель» [34]. В целом, отмечает Н. Луман, «религиозную семантику формулировали не как самореференцию общества, она была (и сейчас есть) сформулирована как внешняя референция, как трансцендентность» [16, с. 595]. Расколы «Ecclesia Catholica» на противоборствующие «патриархаты», «законы», «вероисповедания», «конфессии» превратили, особенно после эпохи Реформации, слово «religio» из разделительного обозначения уникально «истинной религии», т.е. семантического конструкта, обозначавшего «предельно возвышенное, справедливое, истинное и прекрасное» (т.е. причастность к высшему порядку бытия, к вечности в священном космосе, спасающих от хаоса и смерти, к единственно уникальному бытию), в собирательное наименование враждующих локальных «юрисдикций», обвиняющих друг друга в «безбожии» и «безблагодатности». В преемственной российской культуре этот феномен «христианства» (и позднее «православия») до 1917 года выражался словами «Вѣра» и «Законъ», начиная со знаменитого «Слова о Законе и Благодати» митрополита Киевского Илариона.

Религия как теоретический конструкт философии

В Европе XVII – XVIII веков начинается дифференцирование церковной «теологии» и аристократической («светской») «философии», сопровождаемое многочисленными обвинениями тех или иных авторов в «безбожии» и «атеизме». Возникает актуальная до наших дней проблема различения так называемого «морфологического» и

«семантического» атеизма как дистанцирующегося от теологии нового языка описания и объяснения реальности [22]. Функциональность понимания атеизма и религии одним из первых ясно сформулировал Томас Гоббс, писавший, что «страх перед невидимой силой, придуманный умом или воображаемый на основании выдумок, допущенных государством, называется религией, не допущенных – суеверием. А если воображаемая сила в самом деле такова, как мы ее представляем, то это истинная религия» (1651) [12]. Таким образом, в новых социальных реалиях Европы государственная власть стала решать, что именовать «истинной религией», а что нет, порой вопреки убеждениям той или иной «церкви». Рациональность этих решений начинается обосновываться в «философии религии», возникающей в XVIII веке (1772) [37].

В творениях Б. Спинозы, Д. Юма, И. Канта и Г. Гегеля утверждается «философское отношение к религии», в рамках которого конструируется универсальный язык «стремления к абсолютному знанию», при этом создается понятие о «религии в целом», которое постепенно начинает представляться как «собирательное сообщество» не только европейских христианских «конфессий» («вероисповеданий»), но и «религии природы» («чародейства», «колдовства»), «религии духовной индивидуальности» (зороастризма и др.) и «абсолютной религии» (христианства) [35, с. 21]. При этом «предрассудки» и «суеверия» (ошибочные, маргинальные или девиантные индивидуальные представления о «высшей реальности», т.е.

«магия», «суеверия») получали свои объяснения и надлежащее место в общей картине постижения человеком мироздания. В XIX веке О. Конт и К. Маркс начинают трактовать «религию» в качестве одного из временных и вариативных атрибутов «социальной системы», который «возникает» и «отмирает». Последние идеи оказались востребованными в советский период, который характеризуется первоначальным стремлением редуцировать религию как «опиум народа» (К. Маркс) к формуле «опиум для народа» (известный персонаж «О. Бендер»), который нужно было изучить для того, чтобы помочь ему «отмереть» в ходе «пятилетки безбожия» (1932 – 1937), сменившись политикой И.В. Сталина на «освоение волшебного» (первые фильмы-сказки, 1938), создание культа «Священной Родины» и дистанцирования нормативной «научной веры в торжество коммунизма» от «слепой веры» традиционных конфессий, при этом послереволюционные энтузиазм и энергетика первой с годами выродились в рутинную прагматику «казенного атеизма», получившего квалификацию как «светская религия» со стороны ряда авторов мировой социальной мысли [29].

Религия как теоретический конструкт науки

Н. Луман описывает переломную эпоху возникновения современного «массмедийного» общества следующим образом: «Идея, предлагаемая ... с XVII в., поначалу гласила, что основа порядка должна быть в сокровенном и непознаваемом. ... Метафоры такого рода выступали в то же время компро-

миссными предложениями в адрес религий, которые по-своему превозносят неопределенное, определяют и формулируют его, однако общество не могло выбрать одну из нескольких религий, ему хватало непознаваемости в общем виде. ... В самом деле, чтобы обеспечить непрерывность найденного социального порядка, не требуется консенсус в его обоснованиях, как не требуется оптика, чтобы видеть» [16, с. 176]. В XIX – XX веках создаются история, социология, психология, антропология и феноменология религии, каждая из которых конструирует свой образ «религии как таковой». Сам Никлас Луман (1977) создает концепцию религии как социальной «аутопойетической системы», эволюционирующей вместе с глобальными «коммуникативными революциями» (появлением письменности на заре первых цивилизаций и печатных СМИ в XVI веке), но дифференцирующейся в самостоятельную форму только в современной культуре. Религия выражает «тайну» бытия человека в мире, выступая как «связывание с начальным» или «надзирание за границей с неизвестным» [15]. Современное глобальное общество стало дифференцированной системой, где «условием общения является разобщенность» и «тот, кто в общении ориентирован на истину (упорядочивающее средство для научного общения и научных текстов), не способен понять того, кто ориентирован на веру как ориентир религиозных текстов, но именно благодаря этому конститутивному размежеванию ученых перестали сжигать на кострах, а верующих не исключают из социума как слабоумных» [9].

В таком социально-историческом контексте набирают популярность термины «эзотеризм» и «эзотерический», которыми стали маркировать все, что так или иначе связано с изучением «знаний о таинственном», «непознаваемом», «скрытом от непосвященных» и т.п. Данные слова, согласно исследованиям «Национального корпуса русского языка», вошли в русский язык только в XX веке, при этом конкретное понимание этого специфического «знания» было различным в зависимости от политической и социальной ситуаций в обществе: слова «эзотерика» («эзотерический», «эзотерическое», «эзотерическая» и т.п.) встречаются примерно в 110 документах, начиная с 1913 года и заканчивая 2011 годом [14]. Согласно такому источнику популярных знаний о мире, как «Википедия», к эзотеризму относятся магия, алхимия, астрология, теософия и т.п. [38].

Сегодня существует огромное количество литературы и даже учебные пособия по религиоведению, написанные с «эзотерических» позиций. Такие издания встречают неприятие как части академического сообщества, так и РПЦ (МП), наиболее влиятельной в современной России религиозной организации, которая определяет религию как «исповедание личного, духовного, совершенного надмирового Начала – Бога» [24, с. 8]. «Религии» в этом смысле противопоставляются «формы ее вырождения» – шаманство, магия, колдовство, вера в астрологию, сциентологию, йогу, философию, социологию, этику [24, с. 7 – 8]. Эти феномены культуры квалифицируются как «псевдорелигиозные явления», и они «суть лишь результат ... деградации, распада,

извращения, часто сознательной подделки» собственно «религии», т.е. православия, причем в форме Русской Православной Церкви (Московского Патриархата), которому противостоят «эзотеризм», «магия», «иудаизм», «католичество», «евангельское христианство», «секуляризм» и «паранормальное» как «не православие» и, соответственно, «не религии», т.е. «квазирелигии», «псевдорелигии», «ереси», «секты» и т.п. [23]. В свою очередь, в обществе, очевидно, изменяется отношение и к самой религии, энтузиазм периода «перестройки» сменяется более трезвым пониманием, что религия несет в себе (особенно в свете почти ежедневных сообщений СМИ), наряду с позитивным, мощный разрушительный потенциал, санкционируя ущемление личных прав, вплоть до терроризма и «войны с неверными». Анализ первых 100 документов, открывающихся в поисковике «Google» по запросу «Религия для меня – это...», дает следующую статистику (на 01.12.2014) мнений о ней: 47 оказались скорее негативными, 29 сравнительно позитивными и 24 – нейтральными.

Исторически традиция отличать «религию» (как истинное благочестие) от «магии» (суеверий и лжеверований) в культуре восходит к Библии. В науке Дж. Фрезер сделал попытку их дифференцировать как исторически различные этапы развития человечества, тогда как Б. Малиновский позднее истолковал их как два, наряду с наукой, фундаментальных и вечных измерения отношения человека и мироздания. Сегодня, как отмечает А.В. Петров, детальный анализ показывает очевидную эволюцию представлений о магии,

которую можно описать с помощью трех категорий:

1) «гоэтия» – низшая, народная форма магии, «колдовство»;

2) «магия» – в отличие от «гоэтии», профессиональное и оплачиваемое искусство;

3) «теургия» – высшая форма магического искусства, ставящая перед собой практически те же цели, что и религиозная философия – богообщение, достигая их, правда, иными, ритуальными, средствами [28].

Другим близким и противоречивым термином является «мистика», которая у В. Даля понималась как «учение о таинственном, загадочном, сверхъестественном, о сокровище, иносказательном смысле и значении учения и обрядов веры», сочетаясь с термином «мистификация (дурачить, тешиться обманом ... для одной забавы)» [13]. Совершенно иначе этот термин трактуется в советском словаре С.И. Ожегова, как: «1. Враждебная науке вера в божественное, в таинственный, сверхъестественный мир. 2. Нечто загадочное, необъяснимое» [25]. Но в обоих случаях вообще не приводится слово «эзотерический». Последнее, однако, давалось, наряду со словом «мистика», в «Словарях иностранных слов», где трактовалось как «тайный скрытый, предназначенный исключительно для посвященных» [39]. Мистика здесь квалифицировалась как «вера в сверхъестественное, божественное, сверхчувственное; вера в возможность непосредственного общения человека со «сверхъестественными силами»; неотъемлемый элемент всех религиозных верований. Мистицизм враждебен науке и широко

используется реакционными идеологами в борьбе против научного мировоззрения в целях одурманивания народных масс» [21, с. 454]. В изданиях после «перестройки» последнее предложение было исключено [21, с. 324]. Очевидно, однако, что в обоих случаях к мистике применяется нормативный подход, в случае В. Даля «православно-центричный», а в случае С.И. Ожегова – «идеолого-центричный».

Противоречивы и попытки осмыслить соотношение мистики и религии. Так, если церковный историк И.Д. Андреев полагал, что «религия необходимо мистична, а мистика необходимо религиозна» [8] (при этом, как не удивительно, с ним оказывается солидарен «Атеистический словарь», тоже утверждающий, что «всякая мистика религиозна, всякая религия мистична» [20, с. 230]), то Я.Э. Голосовкер утверждал, что «мистика по своей сути антипод религии – ее давнишнего беспощадного противника» [19]. С.С. Аверинцев подчеркивал, что мистика есть «религиозная практика, имеющая целью переживание в экстазе непосредственного «единения» с абсолютом, а также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих, осмысляющих и регулирующих эту практику» [7]. Он отмечает связь мистики с шаманизмом, философским и теологическим осмыслением трансцендентного бытия, неопозитивизмом Л. Витгенштейна, эклектикой и наукообразием теософии, вульгарностью «обретения мистического опыта» в спиритических сеансах, «хиппизме» и т.п. «Атеистический словарь» тоже приводит детальное и сходное разграничение семи значений термина

«мистика» [20, с. 229 – 230], но, как и БСЭ, не содержит термина «эзотеризм». Хотя связи мистики и религии были в советских исследованиях, как правило, основанием для дискредитации обеих как «ненаучного мракобесия», тем не менее во всех случаях речь шла о явном или неявном нормативном понимании религии как профессиональной традиции и организации, Церкви, и, соответственно, необходимости «передовой советской науки» вести непримиримую борьбу против всех явных и скрытых форм этого «мракобесия», «протаскивания боженьки» и т.п. В новом энциклопедическом словаре «Религиоведение» данные термины определяются как «вера в возможность непосредственного духовного общения человека с таинственными метафизическими силами ... путем, выходящим за пределы естественных человеческих способностей» [32] или как «совокупность тайных учений и практик, доступных только посвященным последователям» [26].

В отличие от принятых у нас нормативных подходов, в западной справочной литературе термины «Mysticism» и «Esotericism» трактуются предельно безоценочно, аналитично и нейтрально: «широкая традиция в истории религии, которая подчеркивает духовную и трансцендентную стороны как особые стороны религии» [1]; «духовное вопрошание прямой связи с Богом или высшей мудростью» [3]; «практики и системы постижения, которые связаны с мистическим опытом» [5]; «теория и практика религиозного экстаза» [4]; «секретные знания только для посвященных» [2] и т.п.

Прежде всего, отметим, что как «религиозное», так и «эзотерическое» постоянно явно или неявно присутствует в обыденном, повседневном сознании. Так, например, внутри театра существуют известные только его работникам «байки», «приметы», «суеверия» и «предания», которым верят, но знают о которых только «посвященные»: «Актеру нельзя говорить: «Желаю удачи»! Следует сказать: «Сломи себе шею», – и плюнуть в его сторону. Если уронил текст роли, надо обязательно на него сесть. Заходить в раздевалку всегда надо с левой ноги. Но при этом актеры МХАТа верят, что выходить на сцену надо только с правой ноги, тогда спектакль пройдет успешно, и никто не забудет свою роль. На сцене можно носить только искусственные цветы и ни в коем случае – живые. Если во время премьеры спектакля у актера скрипит обувь, значит, роль принесет удачу» [33]. Довольно интересны и «студенческие суеверия»: перед экзаменом нельзя стричь волосы, ногти, бриться, мыться, а для успешной сдачи экзамена нужно абсолютно всё делать левой рукой; подержаться за человека, который только что сдал на «отлично»; потереть нос у памятника; в ночь перед экзаменом помахать раскрытой зачеткой в форточку и кричать «Халява, ловись!»; положить тетради с конспектами под подушку; положить под левую пятку в обувь монетку и т.п. [31].

Помимо «магии», «суеверий», «эзотерики», «мистики» и близких феноменов, СМИ, особенно целый ряд телеканалов и интернет-порталов, отличают от религии (как «не религию») еще и

«секты», «культы», «псевдорелигии», «квазирелигии», «атеистов», «секуляристов», «агностиков» и т.п., запутывающая общую картину до полного интеллектуального хаоса, преодолеть который призваны только наука (религиоведение) и соответствующая система образования.

Библиографические ссылки

1. Esotericism // The Wordsworth Dictionary of Beliefs & Religions. Ed. By Rosemary Goring. Edinburgh, 1995. P. 164.
2. Esotericism // Encyclopedia Britannica [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/192643/esotericism> (дата обращения: 05.12.2014).
3. Mysticism // The Wordsworth Dictionary of Beliefs & Religions. Ed. By Rosemary Goring. Edinburgh, 1995. P. 355.
4. Mysticism // Encyclopedia Britannica [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/400861/mysticism> (дата обращения: 05.12.2014).
5. Mysticism // Concise Oxford Dictionary of World Religion. Ed. by John Bowker. Oxford, 2000. P. 395.
6. Smith W. C. The Meaning and End of Religion. L., 1978. P. 28.
7. Аверинцев С. С. Мистика // Большая советская энциклопедия / гл. ред. А. М. Прохоров. М. : Сов. энцикл., 1974. Т. 16. С. 333.
8. Андреев И. Д. Мистика на Востоке // Христианство : энцикл. слов. : в 3 т. М. : Большая рос. энцикл., 1995. Т. 2. С. 122.
9. Антоновский Ю. А. Общество как общение и разобщение // Дифференциация : пер. с нем. / Н. Луман. М. : Логос, 2006. С. 307, 313.
10. Аринин Е. И. Религия как «аутопойетическая» система в работах Никласа // Религиоведение. 2013. № 2. С. 97 – 105.
11. Блаженный Августин. Об истинной религии. СПб. : Алетейя ; Киев : УЦИ-ИМ-Пресс, 2000. С. 402, 467.
12. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1991. Т. 2. С. 43.
13. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. М. : Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1956. Т. 2. С. 329 – 330.
14. Информационно-справочная система «Национальный корпус русского языка» 2003 – 2014 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 09.12.2014).
15. Луман Н. Медиа коммуникации // Общество общества / пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. М. : Логос, 2011. С. 250, 248 – 249.
16. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории : пер. с нем. СПб. : Наука, 2007.
17. Любарский Г. Ю. Вера. Религия. Церковь [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.polit.ru/article/2012/07/10/cognitometry_church1/ (дата обращения: 15.12.2014).

18. Любарский Г. Ю. Вера. Религия. Церковь. Продолжение: интеллигентные vs. Религиозные [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://polit.ru/article/2012/09/21/cogniometry/> (дата обращения: 10.12.2014).
19. Мистика и религия // Краткий религиозно-философский словарь / Л. И. Василенко. М. : Истина и жизнь, 1998. С. 116 – 117.
20. Мистика, мистицизм // Атеистический словарь. М., 1983.
21. Мистика // Словарь иностранных слов. М., 1954.
22. Моро П.-Ф. Спиноза и вопрос об атеизме [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/logos/number/59/08.pdf> (дата обращения: 10.12.2014).
23. Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера : справочник // Информационно-аналитический вестник. 1997. № 1. Белгород, 1997. С. 5 – 7 ; Диакон Андрей Кураев. Православие и право. Церковь в светском государстве. М., 1997. С. 23 – 27.
24. О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1991.
25. Ожегов С. И. Словарь русского языка. М. : Русский язык, 1988. С. 286, 738.
26. Пахомов С. В. Эзотеризм // Религиоведение : энцикл. слов. М., 2006. С. 1213 – 1214.
27. Першин Ю. Ю. Латинское слово religio: дополнительные значения и смыслы // Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении : материалы междунар. науч.-практ. конф., 30 сент. 2014 г., г. Владимир. Т. 26. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении / Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Изд-во ВлГУ, 2014. С. 161.
28. Петров А. В. Феномен теургии: взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. С. 21.
29. Рыклин М. Коммунизм как религия : Интеллектуалы и Октябрьская революция. М. : Новое литературное обозрение, 2009. С. 12 и др.
30. Сергеева Е. В. Лексическая экспликация концепта "религия" в русском языке [Электронный ресурс] // Политическая лингвистика. Вып. (2) 22. Екатеринбург, 2007. С. 151 – 165. Режим доступа: <http://www.philology.ru/linguistics2/sergeeva-07.htm> (дата обращения: 27.11.2014) ; *Её же*. Концепты «бог», «вера», «религия» и «церковь» в религиозно-философском дискурсе школы всеединства // 750 определений религии: история символизаций и интерпретаций : монография / под ред. д-ра филос. наук проф. Е. И. Аринина ; Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир : Изд-во ВлГУ, 2014. С. 100 – 126.
31. Студенческие приметы // Интернет-журнал «Как работают вещи» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://origin.iknowit.ru/paper1164.html> (дата обращения: 08.12.2014).
32. Тажуризина З. А. Мистика // Религиоведение : энцикл. слов. М., 2006. С. 642.
33. Театральные суеверия // Интернет-портал «Театральный Этюд» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://portal-etud.ru/content/teatralnye-sueveriya> (дата обращения: 08.12.2014).
34. Фома Аквинский. Комментарий к трактату Боэция «О Троице». Вопрос 3 // Государство. Религия. Церковь. 2012. № 1 (30). С. 206 – 207.

35. Шантепи де ля Соссей Д. П. Иллюстрированная история религий. М., 1992. Т. 1.
36. Шахнович М. М. Парадоксы античного атеизма : Проблемы и мнения // Диспут. 1992. № 1. С. 36 – 37 ; Суриков И. Е. Перикл и Алкмеониды [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ancientrome.ru/publik/surikov/surikov01.htm> (дата обращения: 11.12.2014) ; Никитюк Е. В. Процессы по обвинению в религиозном нечестии (ajsevbēia) в Афинах в последней четверти V в. до н.э. (к проблеме кризиса полисной идеологии) [Электронный ресурс]. Режим доступа : <http://centant.spbu.ru/aristeas/autoref/nikitiuk/001.htm> (дата обращения: 11.12.2014) ; Андреев Ю. В. Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. СПб. : Алетейя, 1998. С. 306 – 308.
37. Шохин В. К. «Философия религии»: становление авторефлексии // Философия религии : альманах 2008 – 2009 / отв. ред. В. К. Шохин ; Ин-т философии РАН. М. : Языки славянских культур, 2010. С. 19.
38. Эзотеризм [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/эзотеризм> (дата обращения: 11.12.2014).
39. Эзотерический // Словарь иностранных слов. М., 1954. С. 793.

E.I. Arinin, V.A. Medvedeva, P.V. Romanova

**THE PROBLEM OF «NATURE OF RELIGION»:
3 000 YEARS IN SEARCH OF DEFINITION**

The article deals with the problem of the origin and development of ideas about religion and esotericism.

Keywords: religion, esotericism, Religious Studies

УДК 291.68

Т.И. Хижая

**«А КАК МЫ ЕСТЬ СУББОТНОГО СОСЛОВИЯ»: ПРОБЛЕМА
ИДЕНТИЧНОСТИ РУССКИХ ИУДЕЙСТВУЮЩИХ
В XIX – НАЧАЛЕ XX в.**

Статья посвящена анализу некоторых аспектов саморепрезентации русских иудействующих в XIX – начале XX в. На протяжении рассматриваемого периода происходило конструирование идентичности последователей «Моисеева закона», основой для которого служили ветхозаветные тексты. Субботники соотносили себя и окружавшую их реальность с персонажами Писания, библейской историей, эсхатологией, топонимикой, этнонимикой. Религиозный компонент доминировал и в позитивной, и в негативной стратегии построения идентичности иудаизантов. При этом в самосознании части сектантов имплицитно присутствовали христианские концепты и идеи.

Ключевые слова: русские иудействующие, позитивная идентичность, негативная идентичность, «Моисеев закон», «пришельцы к Израилю».

Понятие идентичности прочно вошло в научный дискурс в последней четверти XX в., и с этого времени интерес к данному концепту в социогуманитарном знании не угасает. Более того, по мнению известного британского социолога З. Баумана, обратившегося к проблеме идентичности в современном, глобализирующемся мире, «никакой иной аспект нашей жизни не привлекает сейчас такого внимания философов, социологов и психологов». По его словам, «идентичность становится призмой, через которую рассматриваются, оцениваются и изучаются многие важные черты современной жизни» [5, с. 176].

Новые концептуальные подходы к проблеме формирования идентичности успешно применяются и ретроспективно – в исследованиях культуры Античности, Средневековья, раннего Нового времени.

В рамках культурной антропологии особенно интересным представляется изучение саморепрезентации представителей так называемых субэтноконфессиональных общностей, у которых сознание своей «особости» носит отчетливый характер. Члены таких коллективов тщательно выстраивают свою идентичность, с одной стороны, противопоставляя себя окружающему миру, с другой – пытаясь найти опору в иных, близких им в религиозном или социальном отношении сообществах. Порой они аналогизируют себя с персонажами прошлого, обращаясь к письменным текстам. К группам такого рода относятся русские иудаизанты (субботники). Это религиозное течение, зародившееся в России, вероятно, не позднее начала XVIII столетия и

существующее по сей день. Субботники концентрировали свое внимание на текстах Ветхого Завета, особенно – на системе предписаний и запретов Пятикнижия. Движение иудействующих имело ярко выраженный антитринитарный и антицерковный характер. В XIX в. оно привлекло пристальное внимание властей, которые относили последователей «Моисеева закона» к числу «наиболее вредных» сектантов, квалифицируя их как «совершенно отпавших» от христианства.

Проблема идентичности русских иудействующих вызывает интерес исследователей уже более столетия. Еще во второй половине XIX в. авторы, изучавшие жизнь субботнических общин, энергично выражали свои эмоции по поводу того, что русские простолюдины приняли «еврейскую веру», подчинив свои «отеческие привычки» обычаям «угнетенного и презируемого племени». [18, с. 335 – 336]. Очевидным парадоксом для современников казалась подобная смена идентичности: чтобы «какой-нибудь Кузька ... и по внешнему виду и даже по способу мышления» сделался точно таким же, как «какой-нибудь раби из Могилева»? [17, с. 230 – 231]. Некоторые наблюдатели считали, что последователи «Моисеева закона» совершенно утратили «исконные черты российской народности и самобытности», «перевоспитались до полного сходства с евреями» [8, с. 374], [20, с. 350 – 251]. Другие полагали, что сектанты сохранили русскую культуру. Факт перехода крестьян и мещан «в гебраизм» показался выдающемуся ученому – востоковеду-семитологу Д.А. Хвольсону – настолько нелепым, что он предположил:

субботники – вовсе не русские и никогда не были христианами, а евреи, сохранившие религию, но утратившие язык и национальность [34, с. 343]. Проблема «потери» иудействующими «русской национальности» и «трансформации» их в «еврейский народ» в конце XIX – начале XX в. казалась особенно острой в контексте активизации в это время националистического дискурса.

Тема саморепрезентации российских иудаизантов приковывает внимание ряда ученых и в настоящее время [13; 16, с. 215 – 289; 37].

В данной статье предпринимается попытка уяснить некоторые аспекты самоидентификации субботников в XIX – начале XX в.

Позитивная стратегия построения идентичности

Опираясь на архивные документы, мы можем утверждать, что субботники уже с начала XIX столетия постоянно использовали слово «еврейский» (и его синонимы), а также выражение «Моисеев закон» при характеристике своей веры и «родовой» принадлежности, вкладывая в понятие «еврейства» исключительно религиозный смысл. Приведем лишь несколько примеров. Вождь саратовских «жидовствующих» Родион Милюхин писал о своих единоверцах как о людях, «приложившихся по одному закону к роду еврейскому» и содержащих «веру Моисеева закона» [31, л. 6 – 6 об.]. Купец-субботник Иван Гуляев, оценивая собственное вероисповедание, был уверен: «Кто в веру еврейскую пойдет, тот будет святой». Его жена во время следствия

признавалась, что «сделалась израильтянкой» [29, л. 15]. Кавказский сектант Ефим Баев отмечал в просьбе императору Александру I: «Предки мои веровали по закону Моисееву или еврейскому» [32, л. 1]. Елецкий сектант Иван Жегулин ощущал свою причастность к евреям эпохи Христа: «...наши евреи Спасителя *вашего* драли за волосы и били кулигьями» [27, л. 27]. Оппозиция «наши/ваши» у субботника, вступившего в яростную полемику с православными, носила отчётливо выраженный религиозный характер.

Аналогичную интерпретацию понятия «еврей» мы встречаем у иудействующих второй половины XIX – начала XX в. Они также идентифицировали себя с библейским Израилем. Так, закавказские геры, по свидетельству этнографа С. Максимова, объясняли: «... евреи мы настоящие, потому что строго повинемся закону Моисея», «только одна она (т.е. вера – *Т. Х.*) приведёт ко спасению и, как вывела евреев из Вавилона, может приготовить нас к принятию обетованного Мессии» [18, с. 338 – 339].

В одном из субботнических обрядников, излагающем последовательность бракосочетания, в качестве самоназвания использовалось выражение «израильские народы». (Заметим, что в описанном ритуале хорошо прослеживаются черты русской крестьянской свадьбы). Этот источник демонстрирует, что субботники ощущали себя частью религиозного сообщества – «Израиля» («Сиона», «иудеев»), о благе которого они молились: «Царь царствующих по милосердию своему да исполнит сердце его (т.е. императора –

Т. Х.) и сердце всех сановников Государевых для блага нашего и блага всего Израиля, ... да явится помощь иудеям и да насладится спокойствием Израиль и придет избавление Сиону...» [14, с. 12, 14]. Иудействующие одного из астраханских сёл в своих литургических практиках также использовали понятие «род израилев», которое употреблялось и в чисто бытовых разговорах: «Хорошо бы теперь роду израилеву освежиться дождичком» [24, с. 195, 211]. Это означает, что оно глубоко укоренилось в дискурсе «русских евреев».

Существовали и другие семантически близкие самоназвания. Иудайзанти именовали себя «народом Божиим», «пришельцами к Закону», «пришельцами к Израилю». По наблюдениям тамбовского миссионера, местные субботники были убеждены, что они спасутся, потому что «прилепились к Израилю». При этом они ссылались на соответствующие библейские тексты, в которых шла речь об «иноплеменниках», «присоединившихся к Господу» (Ис. 56. 3 – 6; Зах. 8, 23) [6, с. 798]. Закавказские сектанты заявляли, что они «геры, т.е. пришельцы...» [17, с. 340], «пристали к еврейскому закону» [11, с. 263]. Отождествление себя с «пришельцами» прослеживалось и в молитвах иудействующих: «...даровал ты нам Господи, рабам, пришельцам, познать Тебя...» [24, с. 97].

Причисляли себя субботники и к «потомкам Авраама», объясняя свои претензии тем, что «Авраам ... бывший язычником и познавший истинного Бога, называет себя гером, т.е. пришельцем в землю обетованную, и пришельцем в веру истинную» [18,

с. 340]. Такой взгляд совпадал с традиционным взглядом на Авраама как отца всех прозелитов в иудаизме [19, с. 67].

Одна из особенностей самосознания «русских израильтян» – акцент на отношении (косвенном или прямом) к потерянному еврейскому колену. Из 3-й книги Ездры субботники заимствовали легенду о десяти коленах израильских, к которой проявляли острый интерес, подвергая её своеобразной интерпретации [18, с. 349]. Источники говорят о популярности сказания об исчезнувших коленах в некоторых общинах иудействующих. Так, сектанты Закавказья и Воронежской губернии верили в существование за Евфратом десяти израильских племен, с которыми соединятся при кончине мира все субботники [26, с. 437; 12, с. 279]. С. Максимов передавал легенду о потерянных коленах, бытовавшую у геров с. Привольного в следующей трактовке: «Живут они теперь в земле неприступной и в такой земле знойной, что река, которая отделяет их от всего мира, шесть дней в неделю кипит: в субботу перестает. И пройти бы к ним в этот день через кипучую реку – нельзя! Кто придёт к ним в эту субботу, тех они сейчас убивают» [18, с. 349]. Субботнический начётчик из с. Балыклейского Астраханской губернии толковал 13-ю главу 3-й книги Ездры таким образом: «Во время плена Вавилонского по повелению Господа Бога 10 колен Израильских были отведены какими-то тесными путями за реку Евфрат. Эти 10 колен будут жить там до того времени, когда Господь Бог придёт судить живых и мёртвых. Тогда эти 10 колен выйдут из своего места и, совокупившись со

всеми последователями, какие только существовали от века Закона Моисеева, не выключая из этого числа, конечно, и нас, Балыклейских молокан, будут жить во веки веков, на небе ли, на земле ли, – Бог весть» [9, с. 163 – 164]. «Жидовствующие» верили, что десять колен продолжают свое, скрытое от всех человеческих глаз существование в неприступной стране, строго почитают субботу и откроются миру лишь в конце времён. Тогда к ним присоединятся все исполнители закона Моисеева. Таким образом, подчеркивалась причастность субботников и к библейским персонажам, и к грядущему мессианскому процессу. Подобный «эсхатологический оптимизм» окрашивал и мифологему десяти колен в средневековом иудаизме [1, с. 113]. А иудействующие из с. Еленовка прямо отождествляли себя с пропавшими племенами: «...мы полагаем, ... что Господь премудро хранит их в России. Вы прочтите в третьей книге Ездры. Там говорится, как десять колен скрылись в дальней стране Арсареф. Мы полагаем, что это писано про нашу Россию. В этой же главе говорится, что явится невеста, скрываемая ныне землёй. А кто эта невеста? Это – мы, десять колен израилевых!» [38, с. 175 – 176].

В некоторых случаях «русские евреи» выделяли себя как сообщество под именем «Новый Израиль» [33, с. 7]. Это название обнаруживается, например, в молитве «на освящение колодца», которую произносил наставник одной из общин на юге России. Ее цитирует этнограф В. Майнов: «Боже, ... сотвори кладезь сей во здравие сему Новому Израилю». «Новый Израиль» мыслился сектантами как часть «всего

святого Израиля» и как преемник библейских евреев [17, с. 240 – 241]. Современные иудеи, к которым жители этой крупной субботнической колонии относились резко отрицательно за приверженность «Талмуду», а также геры¹ элиминировались из воображаемой сакральной общности. Таким образом, именно они, субботники, а не «жиды-талмудисты» воспринимались как подлинные наследники ветхозаветных евреев. Любопытно, что идентичность этих последователей «Моисеева закона» носила не только вероисповедный, но более широкий религиозно-нравственный характер. Называя себя герами (в южнорусском произношении – «херами»), иудействующие относили к данной категории пророка Моисея, чей авторитет был для них безгранично высоким, Самуила и весьма почитаемого в общине Христа. Слово «гер» в контексте рассуждений старейшины общины оказывалось синонимом праведности: «Малым чем Господь хера от ангелов умалил»; «хер всё одно, что праведник» [17, с. 233 – 234, 243 – 244, 246].

Саратовские молокане-субботники, описанные Н.И. Костомаровым, также отождествляли себя с «Новым Израилем». Они считали себя неким субститутотом иудеев, лишенных возможности совершать жертвоприношения по причине рассеяния: «Евреи теперь не приносят жертв, ибо они в изгнании, а мы – Новый Израиль: нам надобно принести жертвы» [15, с. 59].

¹ Геры – течение в субботничестве, наиболее близкое к нормативному иудаизму или даже совпадающее с ним. Возникло во второй половине XIX в. в результате воздействия раввинистической традиции на движение иудействующих.

Близка содержанию этого понятия идея, согласно которой «божественная Премудрость» до разрушения Иерусалима пребывала исключительно в Израиле, а после гибели Храма обитает во всех народах, принимающих ветхозаветную веру, включая субботников. Эту мысль разделяли сектанты одного из астраханских сел [9, с. 163 – 164]. Более того, во время эсхатологического движения конца XIX в., охватившего астраханских последователей «Моисеева закона», некоторые из них считали себя вправе претендовать на лучшие места в Святой земле. Иудействующие были уверены, что в наступающем царстве Мессии они окажутся счастливее «природных евреев»: ведь последние на протяжении истории проявляли непокорность Богу, были виновны в идолопоклонстве и убийстве пророков. Субботники, непричастные к их грехам, добровольно, а не в силу происхождения принявшие «Моисеев закон», будут наслаждаться безмятежным покоем [36, с. 651; 35, с. 533]. В этих размышлениях можно обнаружить переключку с новозаветными идеями – о непослушании древних евреев Богу, об их преступлениях и т.д. Это своеобразная самоапология по принципу «блаженны не видевшие, но уверовавшие».

В перечисленных фактах, с одной стороны, просматриваются претензии иудаизматов на некую уникальность и особенное призвание, а с другой – своеобразный универсализм, делающий акцент на религиозном, а не кровном родстве с народом Писания. Субботники ощущают себя духовными потомками персонажей Библии в силу исполнения заповедей, порой отказывая в

принадлежности к «Израилю» этническим евреям и придавая собственной идентичности этическую коннотацию. В целом такое самопонимание созвучно известной христианской концепции «замещения» «Церковь – Новый Израиль». Неслучайно присутствие термина «Новый Израиль» в среде молокан-субботников, отвергавших раввинистическую традицию и с симпатией относившихся к Новому Завету и образу Христа. Все эти моменты свидетельствуют о глубинном, возможно, подсознательном влиянии христианских идей и концептов на идентичность части сектантов.

Мы видим, что религиозная составляющая являлась базовой в позитивной саморепрезентации русских иудействующих. Выстраивая последнюю, субботники порой заимствовали конфессионимы у властей, называя себя принадлежащими к «*секте* Моисеева закона» и иудействующими [32, л. 1], [21, с. 128].

Негативная стратегия построения идентичности

Негативная идентичность реализовывалась через сопоставление себя, своей общности с другими: во-первых, с иудеями-современниками, во-вторых, с православными.

Отношение субботников к евреям было крайне сложным и противоречивым. С одной стороны, мы наблюдаем ярко выраженное тяготение последователей «ветхозаветной веры» к представителям ортодоксального иудаизма. Уже с начала XIX в. иудеи выступают в роли религиозных учителей русских сектантов. Начиная со второй половины XIX в. они выполняют разнообразные

наставнические и обрядовые функции в общинах иудействующих. Реципиентами раввинистического иудаизма, а также элементов ашкеназской культуры и быта были, прежде всего, геры. Но и собственно субботнические общины, отвергающие «Талмуд», подвергались еврейскому влиянию. Это свидетельствовало о процессах иудеизации и аккультурации в среде «живущих».

Несомненно, что эти процессы были обусловлены особым отношением субботников к современным им евреям, соотношением себя с последними. Источники уже с начала XIX в. фиксируют стремление приверженцев «Моисеева учения» копировать поведенческие модели ашкеназов, стать «такими, как они». Граница между Израилем Писания и современными евреями в глазах некоторой части иудаизантов стирается.

Ещё в 1806 г., когда начался первый судебный процесс по делу воронежских иудействующих, последние заявили, что желают присягать «как природные евреи» [28, л. 10]. В 1810 – 1820-е гг. субботники г. Бендеры, «начитавшись Библии», не только посещали синагогу, совершали обрезания, по-еврейски одевались, учили иврит, но и меняли свои имена на идишские, а один из них выбрал себе новую фамилию «Левитин». На допросах в полиции они говорили о своем желании «сделаться евреями» [30]. Подобных примеров мы находим немало уже в первых десятилетиях XIX в., а с течением времени их количество стремительно возрастает. В глазах субботников главный секрет привлекательности евреев как религиозных

руководителей заключался в их принадлежности к многовековой иудейской традиции, генетически восходящей к Ветхому Завету. Использование сакрального языка Библии, детальная разработка ритуалов в иудаизме – все это оказывалось весьма значимым для сектантов, пытавшихся самостоятельно конструировать религиозные практики на основе Писания. Существовали и другие, дополнительные мотивы глубоких симпатий к евреям. Это и восприятие их в качестве братьев по вере, и почтительное отношение к ним «как к прямым потомкам библейских патриархов», и взгляд на еврейский народ как «самый образованный и передовой» [18, с. 350; 3, с. 280].

Нередко это сочеталось с ощущением некоей ущербности: «...евреи мы настоящие, ... но вполне иудеями называться не можем» [18, с. 338 – 339]. Чувство неполноценности у иудействующих возникало в связи с тем, что они не владели библейским ивритом, а их религиозные практики не вполне совпадали с иудейскими: «Мы ещё не дошли до евреев» [11, с. 263 – 264; 7, с. 95]. Субботник из г. Царёва скромно отводил своим единоверцам в царстве Мессии вторую роль после «древних и нынешних раввинов и учителей» [23, с. 135 – 136]. В 1917 г. глава общины иудействующих в станице Родниковская, указывая на детей, произнёс со слезами: «В темноте я жил и во мраке помру, но они, маленькие эти, будут настоящими евреями» [10, с. 198].

Начиная со второй половины XIX в. мы обнаруживаем случаи, когда геры прямо отождествляют себя с евреями. Субботник-«палестинофил» Дмитрий

Грачев в написанном им «Воззвании» называет места обитания древних израильтян «селениями наших предков» и обнадеживает своих единоверцев: «Есть уже правители в среде нашего народа – барон Гершон» [36, с. 654]. Иудействующие из села Верхотишанка Воронежской губернии в начале XX в. заявляли: «Мы евреи, а не русские» [7, с. 94]. Классический пример такой самоидентификации демонстрирует диалог между миссионером и сектантом. На вопрос священника: «Из какого семени будет Мессия?» следует ответ: «Из нашего, еврейского». А реплика миссионера: «Вы русский, но не еврей» заставляет субботника выразить глубокое убеждение в отсутствии (столь важных для спрашивающего) различий: «Что туземец, что пришелец – всё одно» [22, с. 177]. Эти слова представляют собой парафраз стиха Пятикнижия (Исх. 12:48).

В 1911 г. геры из Иркутской губернии (село Зима) выбрали своим наставником «коренного еврея». Когда местная администрация отказала им в утверждении этой кандидатуры, они подали жалобу в Сенат, выдвинув следующий аргумент: община ничем не отличается от чисто еврейской. С другой стороны, зиминские сектанты, согласно документам, часто утверждали: «Я субботник, и с евреем не имею ничего общего» [25, с. 238]. Стремление провести демаркацию между собой и евреями, подчеркнуть свою уникальность, свидетельствует о ярко выраженной негативной идентичности, желании сохранить собственное лицо.

Подобная позиция была особенно свойственна «ветхозаветникам», отвергавшим раввинистическую традицию.

Иудействующие, описанные В. Майновым, отказывали евреям, почитавшим «Талмуд», в праве считаться «герами». По словам ученого, «жид», «жидовство» для них – бранные слова, «жид-талмудист» – тот, кто «еретически толкует закон Моисеев». Отношение к евреям этих южнорусских иудаизантов выражено в монологе старейшины общины: «Знаем мы этих умников, что поумнее Мысея быть захотели, знаем, и так-то о гибели ихней жалкуем, что и на-поди. Говорили мне ихние разные прокураты, как ихняя вера толкует, только ничего в их вере хорошего не нашёл я». «Это у жидов пейсы да ермолки, а у нас их нет: у Мысея не показано так называть – то ихние лжемессии придумали», «... всё талмуд их проклятый, да месии ихние лживые». «У Мысея ничего этого нет, значит и не надо, а своё прибавлять грех». «И наши туда же сдуру полезли, детей по-еврейскому обучают» [17, с. 243 – 244]. Сибирские молокане-субботники критиковали евреев за ожидание Мессии – земного царя, упрекали их за некоторые пищевые запреты, которые, по мнению сектантов, отсутствовали в Библии [4, с. 59].

Закавказские иудействующие гордились тем, что они правильнее, чем евреи, исполняли законы ритуальной чистоты: «Приезжали к нам настоящие рабины и удивлялись, как мы строго соблюдаем Моисеев закон, а не могли нас оспорить». По тонкому замечанию С. Максимова, субботники (несмотря на противопоставление себя евреям) ценили эту похвалу раввинов, что говорит о потребности в некоем оправдании их религиозных практик извне [18, с. 344].

Такую «легитимацию» своей религиозной жизни «жидовствующие» пытались найти в караимах: «То ли дело хурувимы – это вот верные и от них нам многому поучиться следует, эти Мысеева закона, настоящий Израиль» [17, с. 244]. Астраханские иудействующие делились своей заветной мечтой с собеседником: «Нам желательно сблизиться с караимами» [24, с. 199]. Ориентация на караимов привела к возникновению караимитов – одного из течений субботничества. Все это свидетельствовало о попытках построения новой идентичности.

Что касается православных, то отношение к ним субботников часто было откровенно неприязненным. В глазах последователей «Моисеевой веры» христиане оказывались «язычниками», «идолопоклонниками», «человекобожниками», осужденными на погибель. Ощущение враждебного окружения, идеология осаждённой крепости были характерны для многих сектантов, о чем свидетельствуют такие выражения, как: «ненавидящие нас», «все преследуют нас» [22, с. 180] и т.п. Это влияло на степень замкнутости общин и дистанцирования их от православных соседей. Интересный случай «самовольного» причисления к особому «субботному» сословию (в соответствии с сословным делением российского общества), противопоставляемому всем «прочим народам», зафиксирован в просьбе иудаизантов властям: «А как мы есть субботного сословия и остаемся здесь в бессарабской области в проживательстве между прочими народами только одни сами...» [30, л. 28].

Представления об «иноверцах» переносились на отношение к России, проникнутое библейскими реминисценциями. Ключевой мифологемой здесь был образ плена, подобного египетскому и вавилонскому плену древних евреев.

В трудах известных миссионеров последних десятилетий XIX – начала XX в. стало общим местом упоминание о том, что иудействующие ощущали себя пленниками в России [2, с. 842; 22, с. 7]. Этот вывод носит слишком обобщённый и упрощённый характер: известны случаи, когда сектанты проявляли вполне лояльное отношение к России и русскому царю. Однако он вполне обоснован при описании мироощущения конкретных людей и общин, в частности астраханских последователей «Моисеева закона» конца XIX в. Так, в 1889 г. «жидовствующие» с. Балыклейского во время публичной беседы с миссионером объясняли: «Мы пленники среди вас, потому не можем исполнять всего закона Моисеева, приносить жертвы...» [22, с. 133]. Православные жители с. Заплавного, сталкивавшиеся с субботниками в повседневной жизни, отмечали: «Они... говорят, что в России они пленники, и молятся о гибели пленившего их русского царства» [22, с. 193]. Иудействующие отождествляли Россию с антагонистами Израиля как историческими, так и эсхатологическими: «Россию называют Ассуром..., Вавилоном и Гогом, и всё, что пророки изрекли об этих странах и народах, прилагают к России. Сказанное о Гоге читают...: Гог, в земле Магог, князь Роса, Мосохо и Тоболо. Это, по мнению сектантов, значит: князь

России, Москвы и Тобольска» [35, с. 531]. Словом «Ассур» названа в 3-й книге Ездры нечестивая языческая монархия последних времен (3 Езд. 2. 8). Предстающая в образе трехглавого орла, владычествующая над избранным народом, она ассоциировалась у иудействующих с Российской империей, тем более что чтение библейского этнонима слева направо (как это принято в иврите) давало узнаваемую «Руссу». Субботники идентифицировали российское государство с древним Вавилоном, а также с Гогом – будущим врагом народа Божьего и самого Бога, интерпретируя соответствующим образом 38-ю главу книги пророка Иезекииля.

Таким образом, библейский текст напрямую соотносился с конкретной действительностью, а понятие России оказывалось вписанным в эсхатологические представления сектантов и имело ярко выраженные негативные коннотации.

Примечательно, что 3-я книга Ездры, опираясь на которую иудаизанты выстраивали образ «среды обитания», содержит идею исключительности библейского Израиля: именно для него создан мир, перед иудеями другие народы – «ничто, но подобны слюне» (3 Езд. 6. 55 – 59). Православные миссионеры конца XIX в. зафиксировали выраженное практически прямой цитатой отношение субботников к тем, кто не разделял их веру: «Убеждены, что народы языческие погибнут, т. к. они вменены в плюновение и почитаются за ничто» [22, с. 116].

Мессианизм астраханских последователей «Моисеева закона» актуализировал подобные представления.

Акцент в эсхатологических воззрениях делался на идее политического господства «потомков Авраама», к которым относили себя субботники, над другими народами: «Они займут... дома, которых не строили, виноградники, которых сами не сажали, а покорённые народы за честь сочтут быть рабами у них» [36, с. 651]. Эти и подобные им утверждения, возмущавшие и миссионеров, и православных соседей иудействующих, не были выдуманы сектантами, но базировались на соответствующем толковании ветхозаветных текстов (Втор. 6. 10 – 11; Зах. 14. 12; Ис. 49. 22 – 23; 60. 10, 12, 14, 16).

Выражая мысль о низложении Мессией всех врагов Израиля, субботники подчёркивали неизбежность грядущего суда над «христианами». Именно с теми, кто их непосредственно окружал, у «жидовствующих» связывались представления о языческих царях и непокорных народах Библии. С наступлением мессианского царства иудействующие надеялись взять реванш за многолетние преследования со стороны российского государства, с которым ассоциировались у них все «православные». В 1889 г. астраханская субботница предрекала: «О горе вам, окаянным! ... воссядут тогда потомки Авраама на двенадцати престолах и будут судить вас, окаянных. ... Плохо вам будет, как начнут судить вас...» [23, с. 124].

Выводы

Мы обнаружили, что на протяжении XIX – начала XX в. происходило конструирование идентичности русских иудействующих. Об этом свидетельствует разнообразие самоназваний

и самоопределений субботников, большинство из которых появлялось благодаря чтению и интерпретации библейских текстов. Ветхий Завет стал фундаментом, на котором строилось самосознание последователей «Моисеева закона». Именно поэтому саморепрезентация иудаизантов носила прежде всего религиозный характер. Религиозный компонент играл ключевую роль не только в позитивной стратегии построения идентичности, но и в негативной. Так, у субботников, отрицающих раввинистическую традицию, основным критерием отношения к евреям и герам была «строгость» исполнения заповедей, и все инвективы в адрес «талмудистов» носили религиозный характер. В целом можно сказать, что в пространстве «иудействующие – геры – евреи – караимы» проявлялось соперничество за аутентичность, правильное толкование и соблюдение Закона. В процессе этого соперничества происходила

кристаллизация идентичности – размежевание или сближение с теми или иными религиозными сообществами.

Противопоставляя себя православным, иудействующие апеллировали к священным текстам, соотнося окружавшую их реальность с ветхозаветной историей, апокалиптикой, топонимикой, этнонимикой.

В то же время в самопонимании части российских иудаизантов имплицитно присутствовали образы, идеи, концепты, перекликающиеся с христианскими.

В заключение следует отметить, что религиозная составляющая доминировала в идентичности субботников, однако не была единственной. В самоидентификации приверженцев «Моисеевой веры» присутствовали также этнические критерии и коннотации, конфессионимы сочетались с этнонимами. Но эта проблема требует отдельного исследования.

Библиографические ссылки

1. Аверинцев С. С. София – Логос : словарь. Киев : Дух и литера, 2001. 460 с.
2. Айвазов И. Распределение сект по различиям // Миссионерское обозрение. 1906. № 6. С. 839 – 847.
3. Анский С. А. Среди иудействующих. Из путевых заметок // Собрание сочинений. Т. 3. Разрушители ограды. СПб., 1912. С. 279 – 306.
4. Астырев Н. Субботники в России и Сибири // Северный вестник. СПб., 1891. № 6. С. 34 – 70.
5. Бауман З. Индивидуализированное общество. М. : Логос, 2005. С. 176.
6. Боголюбов Д. Тамбовские жидовствующие // Миссионерское обозрение. 1898. № 5. С. 797 – 801.
7. Бондарь С. Д. Секты хлыстов, шалопутов, духовных христиан, старый и новый Израиль и субботников и иудействующих. Петроград : Тип. В. Д. Смирнова, 1916. 144 с.
8. Буткевич Т. И. Обзор русских сект и их толков. Петроград, 1915. 410 с.

9. Г. В. К истории молоканской (жидовствующей) секты в Астраханской губернии // Астраханские епархиальные ведомости. 1889. № 4. С. 157 – 171.
10. Геры и субботники Кубани в описании анонимного ростовского сиониста (осень 1917 г.). Публикация А. Симоновой // Вестник еврейского университета в Москве. 1998. № 1. С. 193 – 203.
11. Дингельштедт Н. Закавказские сектанты в их семейном и религиозном быту. СПб., 1885. 249 с.
12. Е – в. Секта последователей Моисеева закона или иудействующих в Воронежской губернии // Воронежские епархиальные ведомости. 1877. № 9. С. 268 – 284.
13. Жукова Л. Г. «Любимцы Бога»: к вопросу о самоидентификации русских иудействующих (субботников) // Вестник РГГУ. 2009. №1 5. С. 160 – 169.
14. К. П. Обряд совершения брака у субботников, их моления при погребении умершего и «молебны за Царя и отечество» // Киевские епархиальные ведомости. 1881. № 12. С. 11 – 14.
15. Костомаров Н. И. Воспоминание о молоканах // Отечественные записки. СПб., 1869. № 3. С. 57 – 78.
16. Львов А. Л. Соха и Пятикнижие. Русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб. : Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2011. 328 с.
17. Майнов В. Странная секта // Сборник «Неделя». Русские общественные вопросы. СПб. : Гайдебуров и Конради, 1872. С. 230 – 253.
18. Максимов С. За Кавказом (из дорожных заметок) // Отечественные записки. 1867. № 5. С. 333 – 353.
19. Моисей Маймонид. Письмо к Овадии-геру // Гиюр – путь в еврейство. Антология: история, философия, галаха. Иерусалим : Гешарим-Амана, 2001. С. 66 – 70.
20. Молодцова Е. В. «Иудействующие» в русском сектантстве // Пережитое. СПб., 1911. Т. 3. С. 231 – 263.
21. Никольский С. Отчёт ставропольского епархиального противусектантского миссионера. Ставрополь, 1896.
22. Отчет Астраханского Кирилло-Мефодиевского Общества за 1888 год // Астраханские епархиальные ведомости. 1889. № 20 – 23. С. 116 – 201.
23. По закоулкам г. Царёва // Астраханские епархиальные ведомости. 1889. № 3. С. 123 – 136.
24. Попов К. На молитвенных собраниях у субботников // Странник. 1877. Т. 2. С. 183 – 211.
25. Рабинович В. Ю. Положение зиминских субботников в обществе: постановка проблемы // Россия и Восток: взгляд из Сибири : материалы и тез. докл. к XI междунар. науч.-практ. конф. : в 2 т. Иркутск : Изд-во Иркут. ун-та, 1998. Т. 1. С. 232 – 235.
26. Раскольники за Кавказом. Духовные. Субботники. Общие // Православный собеседник. 1859. Ч. 1. С. 432 – 444.

27. РГИА (Рос. гос. истор. арх.). Ф. 797. Оп. 2. Д. 5492.
28. РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 8876.
29. РГИА. Ф. 1281. Оп. 1. Д. 67.
30. РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 2.
31. РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 23.
32. РГИА. Ф. 1285. Оп. 3. Д. 112.
33. Скворцов В. Существенные признаки и степень вредности русских сект // Миссионерское обозрение. 1896. № 1. С. 5 – 18.
34. Субботники // Минские епархиальные ведомости. 1871. № 43. С. 342 – 343.
35. Тифлов М. Из записок и дневников. О переселении сектантов жидовствующих в Палестину // Миссионерское обозрение. 1904. № 5. С. 530 – 537.
36. Тифлов М. Современное движение между субботниками // Астраханские епархиальные ведомости. 1892. № 21. С. 650 – 661.
37. Штырков С. Стратегии построения групповой идентичности: община сектантов-субботников в станице Новопривольная Ставропольского края // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М. : Центр науч. работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» ; Институт славяноведения РАН, 2003. Вып. 11. С. 266 – 287.
38. Ювачёв И. П. Закавказские сектанты // Исторический вестник. 1904, янв. С. 167 – 179.

T.I. Khizhaya

**«AS WE BELONG TO THE SUBBOTNIK ESTATE»:
THE PROBLEM OF THE RUSSIAN JUDAIZERS' IDENTITY
FROM THE XIX TO THE EARLY XX CENTURY**

The article attempts to analyse some aspects of the Russian Judaizers' self-representation from the nineteenth to the early twentieth century. During the period under review the identity of the followers of 'Mosaic Law' was being constructed on the basis of the Old Testament. The Subbotniks correlated themselves and surrounding reality with biblical personages, history, eschatology, toponymics and ethnonymics. The religious constituent was dominating in both negative and positive identities of the Judaizers. At the same time Christian notions and ideas were implicitly represented in the self-consciousness of some of the sectarians.

Keywords: the Russian Judaizers, positive identity, negative identity, Mosaic Law, 'newcomers to Israel'.

У ИСТОКОВ ТЕОРИИ ВЕРЫ

Вера составляет ступень признания истинности суждения. Такое признание является условием отношения субъекта к суждению как к информационной модели последующих действий. Наряду с верой ступени такого рода образуют очевидность и мнение. Первая находится выше веры, второе – ниже. Содержание всех ступеней скрепляется знанием. Создавая теорию веры, Кант отталкивался от того, что сделали Гоббс, Локк, Юм. Но он пошел дальше, используя методологию психологических исследований. Поэтому получил более заметные результаты. Они и легли в основу теории веры.

Ключевые слова: признание истинности суждения, очевидность, вера, мнение, знание, субъективная обоснованность признания истинности суждения, объективная обоснованность признания истинности суждения, твердость веры.

Интерес философии к вере замечен уже в IV – III вв. до н. э. Но на протяжении долгого времени он носил случайный характер. В итоге его результаты не обладали достаточной последовательностью и целостностью. Преодоление этих недостатков начинается с Канта, что и делает его основоположником собственно теории веры.

Кант осуществляет главным образом гносеологический анализ веры, к которому впервые обращается в «Критике чистого разума». Это произведение состоит из двух неодинаковых по величине, но равнозначных по статусу частей: «Трансцендентального учения о началах» и «Трансцендентального учения о методе». Первая посвящена *элементам* чистого разума, вторая – его *структуре*. Раздел «О мнении, знании и вере», где сконцентрирована квинтэссенция подхода Канта к этому феномену, помещен во второй части работы. Это значит, что он рассматривался Кантом в связи со структурой чистого разума как «одно из формальных

условий для полной системы чистого разума...» [5, с. 53]. Иначе говоря, вера представляет для Канта одно из средств соединения элементов чистого разума и как таковая коренится, прежде всего, в познании. Помимо «Критики чистого разума», Кант обращается к вере в других произведениях: «Пролегомены...», «Критика практического разума», «Критика способности суждения», «К вечному миру», «Спор факультетов» и т.д., где в какой-то мере выходит за пределы ее гносеологического анализа. Однако этот выход, с одной стороны, осуществляется в строгом соответствии с имеющимися уже результатами гносеологического анализа, а с другой – содержит в себе дополнительные штрихи к последнему. Отсюда следует, что из всего множества аспектов веры Кант считал определяющим познавательный аспект, а ее гносеологический анализ – имеющим не только самостоятельное значение, но и выступающим предпосылкой других видов ее анализа.

Кант не был пионером в гносеологическом анализе веры. В философии Нового времени этим до него занимались Гоббс, Локк и Юм. Общий результат их действий может быть сведен к следующему. Вера заключается в признании истинными суждений, содержание которых не обладает очевидностью. Поэтому вера и очевидность друг друга исключают. Необходимость в вере возникает при недостатке знания. Сведения, в которые верят, целиком либо частично заполняют этот недостаток и открывают возможность для человеческих действий. Вера не бывает произвольной. Она соотносится с умопостигаемостью, возможностью и прошлым опытом. А поскольку между этими явлениями, с одной стороны, и имеющейся ситуацией, для выхода из которой субъект нуждается в вере, с другой – не бывает полного соответствия, вера сочетается с определенной долей сомнения [3]. Эта общность во взглядах на веру кончается, однако, там, где речь заходит о самой вере как познавательном феномене – прежде всего о путях ее возникновения и характере обоснованности. По мнению Гоббса и Локка, вера возникает через общение и не имеет внутренней обоснованности. Гоббс утверждал, что она опирается не на собственный разум человека, а на чужие суждения и авторитет того, кто эти суждения высказывает [4, с. 408]. К этому был близок и Локк, утверждавший, что вера исключает понимание и не имеет ничего общего со знанием. Правда, он допускал, что в определенных случаях знание может восприниматься через веру, но такое восприятие ведет к тому, что знание

утрачивает для воспринимающего свое первоначальное значение [6].

Юм решал эти вопросы иначе. По его мнению, вера возникает не только через общение, но и на основе определенных мыслительных операций. Отсюда Юм делал вывод об определенной внутренней обоснованности веры, хотя и квалифицировал ее односторонне. Он считал, что вера может возникать на основе доказательства, аргументы которого вытекают лишь из чувственного опыта. Последний выступает средством проверки истинности того, во что верят [9].

Как видим, Гоббс и Локк, с одной стороны, и Юм, с другой – входят в своих рассуждениях в противоречие. Применительно к рассуждениям Гоббса и Локка последнее заключается в том, что если вера обосновывается только внешне, она вовсе не должна соотноситься с возможностью и умопостигаемостью. Если же она соотносится с ними, то, помимо внешнего, должна иметь и внутреннее обоснование. Противоречивость взглядов Юма выражается в том, что если выводиться веру только из чувственного опыта, то за ней нельзя отрицать по крайней мере некоторой очевидности. Но такое отрицание расходится с единодушно принятым в английской философии XVII – XVIII вв. положением о несовместимости этих феноменов – положением, которого придерживается и сам Юм. Эти противоречия во взглядах на веру имели вполне объективную почву. Они вытекали из противоречивости самой веры. Ведь тот факт, что вера противостоит очевидности, делает ненужной ее внутреннюю обоснованность. Однако тот факт, что в процессе

возникновения веры осуществляется выбор информации, говорит о необходимости такой обоснованности.

Мы не знаем об отношении Канта к противоречию, сложившемуся во взглядах на обоснованность веры. В своих произведениях он об этом не упоминает. Однако тот факт, что оно было им замечено, вряд ли может подлежать сомнению. Это видно, по крайней мере, из заключительных строк раздела «О мнении, знании и вере», где Кант отмечал, что излагаемые здесь положения достаточно ясны, и он не будет останавливаться на них дальше [5, с. 678]. В действительности же вера – не столь простой феномен. И если Кант говорит об его простоте, обращаясь к читателю, т.е. подразумевая, что и для того этот феномен является простым, то это не может проистекать ни из какой другой основы, кроме предварительного знакомства с тем, что уже было достигнуто наукой в уяснении веры *раньше*. А непосредственными его предшественниками здесь были Гоббс, Локк и Юм.

Таким образом, первая задача, которую Канту пришлось решать, касалась установления познавательного статуса веры на основе разрешения обнаружившегося здесь противоречия. Причем такое разрешение должно было произойти на базе противоречивого характера самой веры. Кант нашел путь для него и в отличие от своих предшественников, пытавшихся связать познавательный статус веры *или* с наличием ее внутренней обоснованности, *или* с отсутствием последней, он вышел за пределы этих попыток. От «или – или» он перешел к «и – и». Вера, по Канту, и обладает внутренней

обоснованностью, *и* не обладает ею. «Если признание истинности суждения, – пишет он, – имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется верой» [5, с. 673]. Как видно из этого определения, вера обоснована потому, что такое обоснование касается двух ее сторон: объективной и субъективной. Она необоснована потому, что в объективном плане эта обоснованность недостаточна.

Из квалификации веры как следствия расхождения между субъективной и объективной обоснованностью суждения следуют определенные выводы, непосредственно касающиеся ее существенных моментов. Если под первым иметь в виду логическую обоснованность истинности суждения, осуществляемую с определенной целью, под вторым – доказательство истинности суждения на основе соотнесения его содержания с чувственным опытом, а в философии Канта возможно только такое соотнесение, ибо введение в теорию познания принципа практики начинается с Маркса, то отсюда вытекает, во-первых, что согласно Канту, вера складывается за пределами непосредственного чувственного опыта. Здесь в определенной мере выражается преемственность между взглядами Канта, с одной стороны, и взглядами его предшественников, с другой. Во-вторых, диапазон веры может быть весьма широким, ибо вера возникает там, где логическое обоснование оказывается достаточным не вообще, а только с точки зрения субъекта.

Отсюда следует также вывод об отсутствии различия между внутренней и

внешней обоснованностью веры. Внешняя обоснованность – например, авторитет источника информации, о котором говорили предшественники Канта, – проявляется через внутреннюю обоснованность. Поэтому обе они представляют собой стороны единого целого. Только в этом случае вера, исходя из данного Кантом определения, может обладать какой-либо общественной значимостью и, следовательно, быть соотнесенной со знанием.

Вопрос о соотнесенности этих двух феноменов занимает у Канта в гносеологическом анализе веры центральное место. Чтобы показать это, необходимо предварительно напомнить, как Кант определяет знание. В отличие от веры, оно представляет собой и субъективно и объективно достаточное признание истинности суждения [5, с. 673]. «Субъективная достаточность называется убеждением (для меня самого), а объективная достаточность – достоверностью (для каждого)» [5, с. 673].

Согласно этим определениям, соотношение веры и знания носит, прежде всего, диалектический характер. Вера и знание едины в том, что оба лежат в основе убеждения, через которое и проявляются. Различны же они в том, что знание достоверно, тогда как вера всего лишь вероятна. С другой стороны, вера, согласно Канту, обосновывается знанием. Особенность такой обоснованности видна, прежде всего, из сопоставления Кантом случайной и необходимой веры. Характеризуя их, Кант пишет: «Если цель поставлена, то условия для ее достижения гипотетически необходимы. Эта необходимость субъективна, но все же относительно достаточна, если я не знаю никаких

других условий, при которых цель была бы достижима; но она безусловна и для каждого достаточна, если я достоверно знаю, что никто не может знать других условий, ведущих к поставленной цели. В первом случае мое допущение и признание истинности некоторых условий есть лишь *случайная*, а во втором случае *необходимая* вера» [5, с. 674 – 675]. Как видно, вера в обоих случаях логически обосновывается знанием, хотя в каждом из них степень такого обоснования различна. При случайной вере она ниже, ибо вытекает только из знания индивида, а при необходимой – выше, ибо вытекает из знания, принадлежащего человечеству.

Вопрос об обоснованности веры знанием давно требовал постановки. Он вытекал из ее гносеологического анализа, осуществлявшегося до Канта, в том числе усилиями его непосредственных предшественников. Как отмечалось, Юм требовал соотнесения веры с очевидностью, а Гоббс квалифицировал последнюю как одно из проявлений знания: «...Я определяю ... знание, – указывал он, – как очевидность истины...» [4, с. 467]. Однако в полном объеме этого вопроса до Канта никто не ставил. Канту принадлежит здесь несомненный приоритет. Но на этом сделанное им не кончается, ибо в его подходе содержится и момент дифференцированности. Из высказывания о соотношении случайной и необходимой веры следует, что если вера обосновывается *различным* знанием, то и сама она в каждом случае должна быть *различной*. Такое различие касается, по крайней мере, ее твердости, выражающей соотношение между признанием суждения истинным, с одной

стороны, и сомнением в этой истинности, с другой. Вера тем тверже, чем глубже обосновывающее ее знание. Большая твердость оказывается присущей той вере, которая вытекает из знания всего человечества, меньшая – той, которая вытекает из знания отдельного индивида.

Помимо общей констатации объективного критерия такой твердости, Кант с большим остроумием указал на субъективный ее критерий. «Обычным критерием того, – заметил он, – чтобы узнать, составляет ли чье-либо утверждение... твердую веру, служит *пари*. Нередко человек высказывает свои положения с таким самоуверенным и непреклонным упорством, что кажется, будто у него нет никаких сомнений в истинности. Но пари приводит его в замешательство» [4, с. 675]. Хотя это указание и заслуживает внимания, тем не менее вытекающие из него возможности ограничены, ибо через пари проявляется отношение к тому или иному суждению лишь у отдельных индивидов, но не групп. Кроме того, заключая пари, индивид нередко руководствуется не до конца осознанными мотивами.

В связи с рассмотрением обоснованности веры знанием встает вопрос и о познавательном статусе веры, предмет которой, согласно Канту, надлежит принять *a priori* [4, т. 5, с. 508]. Эта вера имеет несколько разновидностей.

1. Прагматическая. – «Врач должен что-то сделать для больного, находящегося в опасности, но, не зная болезни, он наблюдает ее проявления и, если не находит ничего более подходящего, высказывает суждение, что это чихотка. Его вера даже в его собственное суждение чисто случайна, другой,

быть может, правильное угадал бы болезнь. Такую веру, которая однако, лежит в основе действительного применения средств для тех или иных действий, я называю **прагматической верой**» [4, с. 675].

2. Доктринальная. – «Хотя по отношению к некоторым объектам мы ничего не можем предпринять, так, что признание истинности суждения о них имеет только теоретический характер, тем не менее, в некоторых случаях мы можем мысленно задумать и вообразить в отношении них какое-то начинание, для которого, как нам кажется, у нас есть достаточные основания, если бы только было средство установить достоверность дела... К таким случаям признания истинности суждения слово **вера** подходит, и мы можем назвать такую веру **доктринальной**. Я бы держал пари на все, что у меня есть, что по крайней мере на какой-то из видимых нами планет есть обитатели, если бы только можно было бы установить это опытом. Поэтому я утверждаю, что мысль о существовании обитателей других планет есть... твердая вера... Нельзя не признать то, что учение о бытии бога есть лишь доктринальная вера. В самом деле, хотя я в теоретическом знании о мире не располагаю ничем, что необходимо предполагало бы эту мысль как основание моего объяснения явлений о мире, и скорее я обязан пользоваться своим разумом так, как будто все есть природа, тем не менее целесообразное единство есть такое важное условие применения разума к природе, что я не могу пройти мимо этого, тем более, что в опыте мы находим много примеров его. Но для этого единства я не

знаю никакого другого условия, которое сделало бы его для меня путеводной нитью в исследовании природы, кроме предположения, что некоторое высшее мыслящее существо все устроило согласно премудрым целям. Следовательно, предположение относительно мудрого творца есть условие для случайной, правда, но все же весьма важной цели, а именно для стремления чем-то руководствоваться в исследовании природы» [4, с. 675 – 676].

3. Моральная. – «Совершенно иной характер имеет **моральная вера**, так как здесь безусловно необходимо, чтобы нечто происходило, а именно, чтобы я во всех своих отношениях следовал нравственному закону. Цель поставлена здесь непоколебимо, и, насколько я понимаю, возможно только одно условие, при котором эта цель связана со всеми остальными целями и тем самым имеет практическое значение; это условие заключено в том, что существует бог и загробный мир; я также знаю совершенно твердо, что никому не известны другие условия, ведущие к тому же единству цели при действии морального закона. Но так как нравственное предписание есть вместе с тем и моя максима (как этого требует разум), то я неизбежно буду верить в бытие бога и загробную жизнь и убежден, что эту веру никто не сможет поколебать, так как этим были бы ниспровергнуты сами мои нравственные принципы, от которых я не могу отказаться, не став в своих собственных глазах достойным презрения» [4, с. 677 – 678].

4. Негативная. – «...Хотя бы у человека не было морального интереса из-за отсутствия добрых чувств, однако и в

этом случае имеется достаточно оснований вселить в него **страх перед бытием бога** и загробной жизнью. Действительно, для этого требуется только, чтобы ни у кого не было по крайней мере **уверенности**, что такой сущности и загробной жизни **нет**, а для этой уверенности, поскольку это должно быть подтверждено одним лишь разумом, стало быть, аподектическим он должен доказать невозможность бытия бога и загробной жизни – задача, которую, конечно, не может решить ни один разумный человек. Это была бы **негативная вера**, которая, правда, не могла бы породить моральность и добрые чувства, но могла бы создать им аналог, а именно могла бы в значительной степени сдерживать порывы к совершению зла» [4, с. 679].

Из приведенных текстов следует, что вера в существование определенных явлений (что у больного частота, что на других планетах существуют обитатели, что в природе имеется целесообразность, установленная высшим разумным существом, что есть бог и загробная жизнь) не вытекает из знания о том, что могло бы породить ее предмет, ибо таким знанием субъект не располагает. Значит ли это, что Кант допускал веру, не обоснованную знанием? При внимательном чтении в текстах обнаруживается следующее.

Врач **верит** в то, что у больного частота **потому, что знает, что должен сделать что-то для него**.

Я **верю** в существование высшего разумного существа, установившего в природе целесообразность, **потому, что знаю, что должен чем-то руководствоваться в исследовании**

природы. За неимением других принципов руководства я должен остановиться на этом.

Я **верю** в существование бога и загробной жизни **потому что, знаю, что на этом зиждутся мои нравственные принципы**, которыми я должен руководствоваться в отношениях с другими людьми.

Человек **верит** в бытие бога и загробной жизни **потому, что знает, что в своем взаимоотношении с обществом он должен руководствоваться определенными принципами и что доказать отсутствие бога и загробной жизни невозможно.**

Как видим, вера здесь также связана со знанием и вытекает из него. Но и сама эта связь, и соединяемые ею феномены характеризуются определенными особенностями. В частности, знание, из которого вытекает вера, не есть знание о системе явлений, куда в качестве части входит и то явление, которое отображается в ее предмете. Оно является знанием об определяющем характере веры по отношению к результатам человеческой деятельности и о желательности или необходимости для субъекта этих результатов. Вера выступает здесь не столько средством познания, сколько предпосылкой преобразования. Она определенным образом связана, конечно, и с преодолением пробела в знании, но ее предмет, заполнивший этот пробел, оказывается по отношению к имеющемуся знанию **внешним**. Чаще всего к такой вере прибегают при дефиците общественного знания. Это видно хотя бы из того, что из четырех ее разновидностей, исследуемых Кантом, в качестве случайной – по его терминологии –

выступает только одна: прагматическая. Во всех остальных разновидностях вера оказывается необходимой, т.е. вытекает из общественного знания. Связь знания и веры здесь нельзя назвать логической, ибо предмет последней не вытекает, как сказано, из знания о системе явлений, куда входит и то, которое отображено в этом предмете. Она является, по Канту, «практической» и имеет не внутренний, а внешний характер. Верить нужно не потому, что так велит разум, а ради достижения определенных результатов в деятельности.

Из всего сказанного следует, что в системе «знание – вера» Кант выделяет не один, а два вида знания. Первый обосновывает предмет веры логически, второй – «практически». Два вида знания порождают соответственно и два вида веры. Все это позволяет Канту по-новому подойти к данной системе и раскрыть здесь такие стороны, которые не были раскрыты до него.

Отсюда выясняются и определенные детали осуществленного Кантом гносеологического анализа веры, которые либо недостаточно раскрыты, либо получили неадекватную оценку. Первая касается противоречия между известным фактом хорошего знания Кантом теоретического наследия своих предшественников, с одной стороны, и по крайней мере формального игнорирования им одного довольно важного положения, содержащегося в этом наследии, с другой. Как известно, Гоббс, Локк и Юм противопоставляли веру очевидности. Там, где начиналось для них одно, кончалось другое. У Канта этого нет. Почему? Потому что, как было отмечено, к вере он подходил

с разных сторон. В результате выяснилось, что существует вера, на которую раньше не обращали внимания и которая имеет «практическое» обоснование знанием. Существование явления, отображенного в ее предмете, *не может* быть доказано. А если так, то и очевидность *не может* придти ей на смену, и она останется для субъекта вечной.

Вторая деталь касается известного утверждения, что Канту пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере [5, с. 95]. Из него делают иногда вывод чуть ли не об обскурантизме Канта. Однако ничего подобного у него нет, и сделанное им утверждение носит вполне обоснованный характер. При рассмотрении связи между знанием, деятельностью и верой, чей предмет необходим для деятельности, но отображает явление, существование которого не может быть доказано, ничего другого нельзя было сделать. Канту пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере при характеристике чистого разума, ибо реально такая ограниченность уже существует. Однако она имеет место в отношении не ко всякой вере, а только к той, которая обосновывается знанием «практически», т.е. внешне. Что до веры, которая обосновывается знанием логически, то для нее не нужно было ограничивать знания, ибо на его основе она только и может существовать.

Результаты, полученные Кантом, имели важное значение для философии. Прежде всего из них следовало, что вести гносеологический анализ

веры помимо учета ее связи со знанием уже невозможно. Вслед за Кантом к нему непосредственно обратились Гегель и Фейербах, в чьих трудах он и получил дальнейшее развитие.

Гегель следовал Канту в рассмотрении обоих направлений обусловленности веры знанием – логического и «практического». В первом он обратил внимание на зависимость развития веры от развития знания. «Религия, нравственность, – отмечал Гегель, – хотя они и суть вера, ... все же всецело обусловлены опосредованием, которое носит название развития, образования, воспитания» [2, с. 192]. Гегель обратил внимание и на наличие здесь другого момента. «Мы находим как эмпирический факт, – писал он, – что то, чему мы верим, имеется в нашем познании, что мы по крайней мере знаем об этом; мы находим также как эмпирический факт, что-то, чему мы верим, находится в нашем сознании как нечто достоверное, что мы, таким образом, знаем это» [2, с. 187]. Как видно, вера порождает некоторое знание. Правда, связь между тем и другим в определенной степени носит механический характер. Вера порождает знание не того, что отображено в ее предмете, а просто знание своего существования как феномена сознания.

Следуя Канту во втором направлении, Гегель попытался и здесь раскрыть новые моменты. «Не на основании так называемого опосредованного знания, рассуждений и умозаключений индус считает корову, обезьяну, брамина или далай-ламу богом, – писал

он, – а потому, что верит в это. Природные вожеления и склонности сами собой вносят свои интересы в сознание, безнравственные цели находятся в нем совершенно непосредственно [2, с. 197]. Таким образом, если Кант в качестве основы веры брал осознание субъектом необходимости следовать определенным нравственным и научным принципам, то Гегель взял здесь другую основу – вожеления субъекта и стремление к их удовлетворению. Любопытен взгляд Гегеля и на познавательные возможности такой веры, которые он раскрыл на примере веры в бога. Такая вера, по его мнению, «говорит лишь о том, что бог есть, но она не говорит, *что* он есть... Таким образом бог, как предмет религии, явно суживается сводясь к богу вообще, к определенному, сверхчувственному, и содержание религии редуцируется до минимума» [2, с. 197]. Из этого высказывания следует, что вера, обоснованная знанием «практически», очерчивает связь между существованием и непознанностью. Она постулирует существование явления. Но из самого факта существования вытекает его непознанность. Отрицательным результатом такой связи является редуцирование содержания той доктрины, которая вытекает из веры, в данном случае – религия.

Фейербах, как видно из содержания «Сущности христианства», также признавал за верой двоякую обоснованность, хотя и сводил ее, эту веру, только к религиозной разновидности. При характеристике осуществляемого

Фейербахом – как последователем Канта – гносеологического анализа веры заслуживает внимания главным образом один момент. Он касается первого направления обоснованности веры знанием и служит раскрытию здесь еще одной стороны. «Первоначальная вера человека, – пишет Фейербах, – есть вера в истинность его чувств, вера в зримую, слышимую, чувственную природу, природу, которую человек, однако, невольно уподобляет себе, очеловечивает, персонифицирует. Но в дальнейшем человек невольно отделяет эти невольные персонификации предметов природы от них самих, превращает эти олицетворения в самостоятельные личности и, наконец, когда он возвышается до созерцания мира, как единства, объединяет в одну, отличную от природы личности, ее сущность» [8]. Хотя Фейербах не говорит, *почему* человек верит в персонифицированную природу, тем не менее отсюда следует, что вера требует для своего возникновения *минимум знания*. Человек создает в своем воображении единого бога только *после* созерцания мира как единого целого. При отсутствии такого единства создать образ единого бога и признать его содержание истинным невозможно. Взгляд на мир как совокупность разрозненных явлений лежит в основе многобожия. Объединение же явлений в одно целое позволяет перейти от многобожия к единобожию.

И Гегель, и Фейербах – каждый по-своему – внесли свою лепту в раскрытие соотношения веры и знания. В ряде

вопросов им удалось продвинуться вперед. Однако плодотворный характер их действий во многом определяется тем, что они осуществлялись на пути, намеченном Кантом, и на основе достигнутых им результатов.

То, что сделал Кант, открыло возможность для представления познавательного статуса религиозной веры или, по крайней мере, такой ее стороны, как связь со знанием. Предшественники Канта в целом прошли мимо этой связи. То же оказалось присущим и некоторым современным западным философам. Это хорошо видно на примере попытки раскрыть познавательный статус Faith (необоснованной веры), которой противопоставляется Belief (обоснованная вера). Энтони Квинтон (Anthony Quinton), автор статьи «Знание и вера», в англо-американской философской энциклопедии посвящает Faith специальный раздел. Особенность ее, считает Квинтон, заключается в признании истинности таких положений, истинность которых недоказуема. Типичным примером Faith является вера в бога. Однако она выходит за пределы религиозного сознания, хотя во всех случаях можно верить себя во власть того, от кого поступают сведения, по отношению к которым должна сложиться вера [1]. При этом совершенно упускается из вида причина возникновения Faith и отображение ее в сознании субъекта. Тем самым явно игнорируется то, что сделал Кант, и создается возможность многих заблуждений.

Наконец, результаты осуществленного Кантом гносеологического анализа веры открывают возможность анализировать ее в других аспектах: психическом и преобразовательном. Кант не подвергал веру психическому анализу. Но из данной им характеристики, по крайней мере трех ее разновидностей – доктринальной, моральной и негативной, – следует, что она порождает у человека определенные переживания. Это согласуется с информационной теорией эмоций. Согласно последней, положительные эмоции возникают тогда, когда для удовлетворения потребности субъект располагает достаточным или более чем достаточным знанием. Отрицательные эмоции складываются, когда такое знание недостаточно [7]. Однако нормальное взаимодействие людей с миром возможно лишь в относительно устойчивом состоянии. Поэтому отрицательные эмоции в случае своего возникновения должны быть преодолены. Как следует из информационной теории эмоций, это требует дополнительного знания. Но поскольку такое знание отсутствует, единственным, что может его заменить, оказывается предмет веры. Следовательно, психическая сторона веры проявляется в том, что при отсутствии достаточного для удовлетворения потребности знания она способствует преодолению отрицательных эмоций и замене их положительными.

Кант не сделал и подробного преобразовательного анализа веры, хотя и обратил внимание на некоторые его

стороны. Он осуществил это на основе выделения таких разновидностей веры, как прагматическая и моральная, характеристики которых приведены выше. Как видно из этих характеристик, обе разновидности лежат в основе преобразующей деятельности, ибо последняя строится исходя из содержания сведения, в которое верят. Характер этой деятельности в каждом случае имеет свои особенности. Деятельность, основанная на прагматической вере, случайна. Субъект *знает*, что, исходя из содержания и предмета, должен действовать, но *не знает*, обязательно ли должен действовать *так, как предписывает это содержание, или иначе*. Деятельность, основанная на моральной вере, необходима. Поступать следует *только так*, как того требует вера в бога и загробный мир. Исходя из нее, строится максима поведения, нарушение которой вызывает человеческое презрение. Несмотря на некоторую односторонность, проявленную здесь Кантом и связанную с тем, что по сути дела он свел преобразовательную деятельность только к двум разновидностям: практической (не в марксистском смысле) и моральной – его заслуга здесь несомненна. Он показал, во-первых, что вера может влетаться в число предпосылок, обуславливающих преобразование, и последнее оказывается в таком случае основанным на ней. Во-вторых, что в зависимости от соотношения веры со знанием такое влечение в каждом случае отличается соответствующими особенностями.

Хотя осуществленный Кантом гносеологический анализ веры имел значительные научные перспективы, в нем содержалась и определенная непоследовательность. Она касалась, прежде всего, самой веры и ее типологии. Определяя веру как признание истинности суждения, достаточно обоснованное с субъективной стороны и недостаточно – с объективной, Кант не раскрыл сути этого обоснования и создал возможность ее произвольной трактовки. Главным образом это относится к объективному обоснованию. Несмотря на попытки разностороннего подхода к нему, в целом он сводится к соответствию содержания суждения чувственному опыту. А это не может не способствовать суживанию всего познавательного статуса веры. С другой стороны, соотнося различные типы веры, Кант не основывался на каком-либо исходном принципе, что лишило его типологию четкости. Это хорошо видно на примере прагматической веры. Хотя Кант и делает основной упор на ее «практическую» обоснованность, тем не менее за ней нельзя отрицать и логической обоснованности, ибо если бы врач совершенно ничего не знал о болезни, он не был бы допущен к лечению больного. Этот момент, подобно предыдущему, также суживает познавательную направленность веры.

В целом же результаты, достигнутые Кантом, вышли далеко за пределы его времени. Через них обнаружилась возможность раскрыть такие особенности исследуемого феномена,

как элементы, структура, складыва- представление. А это не только поз-
ние, место в системе человеческой воляет, но и требует отнестись к нему
деятельности, т.е. возможность полу- как к ученому, стоявшему у истоков
чить о нем целостное и системное теории веры.

Библиографические ссылки

1. The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 4. N-Y-Z., 1975. P. 352.
2. Гегель. Энциклопедия философских наук : в 3 т. М. : Мысль, 1975. Т. 1. 668 с.
3. Гоббс Т. Избранные произведения : в 2 т. М. : Мысль, 1964. Т. 1. С. 502 ; Локк Д. Избранные философские произведения : в 2 т. М. : Мысль, 1960. Т. 1. С. 666, 668, 692 ; *Его же*. Избранные философские произведения : в 2 т. М. : Мысль, 1960. Т. 2. С. 230 – 231 ; Юм Д. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1965. Т. 1. С. 197, 224, 241 ; *Его же*. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1965. Т. 2. С. 111, 114.
4. Гоббс Т. Избранные произведения : в 2 т. М. : Мысль, 1964. Т. 1. 447 с.
5. Кант И. Сочинения : в 6 т. М. : Мысль, 1964. Т. 3. 592 с.
6. Локк Д. Избранные философские произведения : в 2 т. М. : Мысль, 1960. Т. 1. С. 666 ; *Его же*. Избранные философские произведения : в 2 т. М. : Мысль, 1960. Т. 2. С. 255.
7. Симонов П. В. Что такое эмоция? М. : Наука, 1966. С. 54.
8. Фейербах Л. Избранные философские произведения : в 2 т. М. : Мысль, 1955. Т. 1. С. 321.
9. Юм Д. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1960. Т. 1. С. 197 ; *Его же*. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1960. Т. 2. С. 114.

M.T. Andrjuschenko

BY SOURCES OF THEORY OF BELIEF

Belief is a step of the recognition of truth in judgment. This recognition is a condition to use a judgment as an information model for action. Besides belief, the model of information of action can constitute evidentness and opinion. The first is higher, the second – lower than belief. Knowledge is preserved in all these steps.

In forming his theory of belief Kant used the legacy of Locke, Hobbes, Hume and the methodology of some psychological investigations. That is why he has got more remarkable results. And these results formed the foundation of the theory of belief.

Keywords: recognition of truth of judgment, evidentness, opinion, knowledge, subjective basis of recognition of truth of judgment, objective basis of recognition of truth of judgment, hardness of belief.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АНДРЮШЕНКО Михаил Трофимович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

vladspk@gmail.com

АРИНИН Евгений Игоревич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

eiarinin@mail.ru

ВАСИЛЯУСКЕНЕ Алдона – доктор исторических наук, член Литовской католической академии наук, президент Ассоциации литовско-украинских историков, вице-президент Литовско-швейцарского научного, информационного и культурного центра.

aldona.vasiliauskienė@gmail.com

ГЕЛЬФОНД Мария Марковна – кандидат филологических наук, доцент кафедры прикладной лингвистики и межкультурной коммуникации Высшей школы экономики (Нижегородский филиал).

mgeifond@hse.ru

ГЕРАСИМЕНКО Ирина Анатольевна – доктор филологических наук, доцент кафедры русской, украинской филологии и методик преподавания Гуманитарно-педагогической академии в г. Ялте ФГАОУ ВО "Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского".

iragerasimenko@mail.ru

ДОРОФЕЕВА Людмила Григорьевна – доктор филологических наук, профессор кафедры славяно-русской филологии Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта.

lgdorofeeva@mail.ru

КОСТЫЛЕВА Ирина Александровна – кандидат филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

irakostyleva@yandex.ru

МАКЕЕВ Дмитрий Алексеевич – доктор исторических наук, профессор кафедры всеобщей истории Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

lapshina.nni2012@yandex.ru

МЕДВЕДЕВА Виктория Александровна – аспирант кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

vika.fir@mail.ru

НИКОНОВ Олег Александрович – доктор исторических наук, профессор кафедры новой и новейшей истории Исторического факультета Московского педагогического государственного университета.

lapshina.nni2012@yandex.ru

РОМАНОВА Полина Владимировна – студент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

kirjailija@yandex.ru

ХИЖАЯ Татьяна Игоревна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

bobcat64@mail.ru

ЧЕРЕМНЫХ Светлана Анатольевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры международного туризма и культурной коммуникации Московского психолого-социального университета (филиал в г. Муроме).

lapshina.nni2012@yandex.ru